
PN686
.T7Z5
FOLKLORE

316



Dem Arbeitsbl…

*Vom Verfasser überreicht.*

# Die Tristansage

und

# das persische Epos von Wîs und Râmîn.

Von

**Rudolf Zenker,**
o. Professor an der Universität Rostock.

Sonderabdruck aus den „Romanischen Forschungen", XXIX. Band, 2. Heft. Herausgegeben von Karl Vollmöller in Dresden. Verlag von Fr. Junge in Erlangen.

**Erlangen.**
K. B. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn.
1910.

# Die Tristansage und das persische Epos von Wîs und Râmîn.

Wer geschriebene, gedruckte, nur nicht allzubekannte Werke benutzt und für sein Eigentum ausgibt, wird ein Plagiarier genannt . . . . . Dagegen müssen wir den bildenden Künstler in Schutz nehmen, welcher nicht verdient Plagiarier genannt zu werden, wenn er schon vorhandene, gebrauchte, ja bis auf einen gewissen Grad gesteigerte Motive nochmals behandelt.

Die Menge, die einen falschen Begriff von Originalität hat, glaubt ihn deshalb tadeln zu dürfen, anstatt dass er höchlich zu loben ist, wenn er irgend etwas schon Vorhandenes auf einen höhern, ja den höchsten Grad der Bearbeitung bringt. Nicht allein den Stoff empfangen wir von aussen, auch fremden Gehalt dürfen wir uns aneignen, wenn nur eine gesteigerte, wo nicht vollendete Form uns angehört.

Goethes Werke, Weimarer Ausgabe Abtlg. 2, Bd. 11 (*Zur Naturwissenschaft*), 1893, S. 251.

Italo Pizzi, *Storia della poesia persiana*, 2 Bde., Turin 1894, hat Bd. II, Kap. IX: *Le somiglianze e le relazioni tra la poesia persiana e la nostra del medio evo* auf eine Reihe sehr auffälliger Übereinstimmungen zwischen erzählenden persischen Dichtungen des Mittelalters und solchen der okzidentalischen Literaturen aufmerksam gemacht, und ein so besonnener Forscher wie G. Paris hat in einer Anzeige dieses vorher schon an anderem Orte[1]) veröffentlichten Kapitels in der *Romania* 21, 634 bemerkt, eine Anzahl der von Pizzi gemachten Beobachtungen verdienten *d'être prises en considération très sérieuse.* D'Ancona in einer Besprechung der gleichen Publikation in der *Rassegna bibliografica della letteratura italiana* I, Pisa 1893, S. 2—8 warnt zwar vor übereilten Schlussfolgerungen und weist auf die Möglichkeit hin, dass solche Übereinstimmungen sich erklären könnten aus der *identità dell' umana natura* bei Völkern, die annähernd die gleiche Kulturstufe erreicht



1) In den *Memorie della R. Academia delle Scienze di Torino*, Turin 1892.

haben, er empfiehlt *la massima cautela in sifatte indagini*, aber auch er erkennt die Bedeutung des hier vorliegenden Problems an, er wünscht, man möge zunächst *metter insieme una gran quantità di esempj paralleli, illustrandoli uno ad uno—poi, se e quando sarà possibile, risalire a una legge storica che tutti li comprenda e coordini*, und er selbst liefert einen Beitrag zur Lösung der Aufgabe, indem er die merkwürdige Ähnlichkeit der in *ottava rima* geschriebenen, noch im 19. Jahrh. gedruckten *Istoria del cavalier d'Olanda*, über deren Stoff R. Köhler, *Giornale Stor. della Lett. it.* 16, 109 gehandelt hat, mit der in Firdusis Schahname ziemlich am Anfang sich findenden Geschichte von *Dahâk* und seinem Vater (Übersetzung Pizzis Bd. I, S. 145) hervorhebt.

Dagegen hat neuerdings Paul Horn, *Geschichte der persischen Literatur*, Leipzig 1901 (*Die Literaturen des Ostens* VI), S. VIII f. kurzerhand den Beobachtungen Pizzis jede Bedeutung abgesprochen; er meint, diese Übereinstimmungen, „deren Vermittelung er hauptsächlich den Kreuzzügen zuschreiben möchte, sind zumeist doch nicht charakteristisch genug, um als Entlehnungen gelten zu können, soweit sie in einzelnen Fällen nicht ausdrücklich als solche nachzuweisen sind. Besonders wenn man an die zahlreichen Analogien denkt, die über jeden Verdacht einer Wanderung erhaben sind, wie Rustem und Sûdâbe gegenüber Hildebrand und Kriemhild (S. 90), Hildebrand und Hadubrand neben Rustem und Suchrâb (S. 87), Brunhild und Bânû Guschâsp (S. 112), Ferîdeddîn Attârs Reise der Vögel und Bunyans Pilgerfahrt (S. 159), das Buchstabenweglassen (S. 53) oder Figurendichten (S. 54) u. a. m. Zudem ist, wie mir ein so kompetenter Romanist wie Professor Gröber versichert, die „neue Kunstrichtung“ in der Troubadourpoesie, auf die Pizzi soviel Wert legt, bereits älter als die Kreuzzüge oder mindestens mit ihnen gleichaltrig, und damit fällt der Hauptstützpunkt der ganzen Theorie.“

Hiergegen ist zu sagen, dass, wenn die Bemerkung Gröbers bezüglich der neuen romanischen Kunstrichtung gewiss richtig ist, die Annahme Pizzis, eine Einwirkung der persischen Literatur auf die Literaturen des Okzidents habe erst durch die Kreuzzüge vermittelt werden können, unzweifelhaft auf einem Irrtum beruht. Es ist absolut sicher, dass Orient und Okzident lange vor den Kreuzzügen in engster Fühlung gestanden haben. Über die nahen Beziehungen Galliens zum Orient schon in der römischen Kaiserzeit — durch Vermittelung Massilias, einer Tochterstadt Phokäas in Kleinasien — handelt lichtvoll G. Wolfram, *Der Einfluss des Orients auf die frühmittelalterliche Kultur und die Christianisierung Lothringens*, im *Jahrbuch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* 17 (1905), S. 318 ff. Diese Beziehungen überdauern das Imperium. Wolfram verweist auf die Forschungen von Scheffer-Boichhorst und Bréhier, aus denen sich ergebe, „dass seit dem Zusammen-

bruch des römischen Reiches der Orient die Kulturaufgabe übernommen hatte, die bis dahin Rom zugefallen war." Es sei ferner erinnert an die Kämpfe der Westgoten und des französischen Rittertums gegen die Mauren in Spanien, an die Kriege italienischer Fürsten und Könige im 9. und 10. Jahrh. gegen die damals den Süden der Halbinsel wie Heuschreckenschwärme bedeckenden Araber, an die Eroberung des arabischen Sizilien durch die Normannen in der ersten Hälfte des 11. Jahrhs.[1]). Kriege aber pflegen bekanntlich auch einen gewissen kulturellen Austausch zu begünstigen, und die arabische Literatur beruhte zum Teil auf der persischen; so wurde das persische Chodhainame, auf welches Firdusis Epos Schahname zurückgeht, schon im 8. Jahrh. ins Arabische übersetzt. In unmittelbare Berührung traten aber der Okzident und Persien bekanntlich in Byzanz. De Goeje, *Les Russes-Normands, Actes du 8e congrès international des Orientalistes* 1889, *Sect.* I A, Leiden 1891, S. 37 stellt fest, dass die Normannen schon vor ihren kriegerischen Unternehmungen gegen Byzanz — deren erste ins Jahr 865 fällt — als Handelsleute aus dem hohen Norden nach Konstantinopel und sogar bis nach Bagdad kamen. Ignaz v. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* I. Teil, München 1890, S. 113 bemerkt, es habe „der lebhafteste Verkehr damals — nämlich um 1050 — und schon vor dem Beginn der Kreuzzüge den byzantinischen Orient mit dem Okzident verknüpft. Hierbei ist noch zu erwägen, dass die griechischen Kaiser abendländische Söldner in ihrem Dienste hatten...; diese Söldlinge kehrten häufig nach dem Okzident zurück oder traten im Falle eines Krieges zwischen den griechischen Kaisern und abendländischen Fürsten, z. B. den Normannen in Unteritalien, in die Dienste der letzteren über. Engländer, Dänen, Franzosen, Deutsche bildeten den Kern dieser Miettruppen, die von den Kaisern gewöhnlich nach Thrazien in die Winterquartiere verlegt wurden." Ich erlaube mir auch zu verweisen auf meine einschlägigen Bemerkungen im *Boeve-Amlethus,* Berlin 1905, S. 348ff., wo ich u. a. der Tatsache gedachte dass unter Kaiser Theophilos (829—42) im griechischen Heer persische Hilfstruppen in der Anzahl von nicht weniger als 30000 Mann dienten, die dann in den verschiedenen Gebieten des Reiches angesiedelt wurden und mit den einheimischen Untertanen in Ehegemeinschaft traten.

Da Literatur und bildende Kunst doch bis zu einem gewissen Grade

1) Über das stark orientalische Gepräge der normannischen Kultur in Sizilien s. Ch. Diehl, *L'art byzantin dans l'Italie méridionale,* Paris 1894, S. 211ff. — Über die Handelsbeziehungen der Mittelmeer-Romanen zum Orient vor den Kreuzzügen s. jetzt bes. A. Schaube, *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebietes bis zum Ende der Kreuzzüge,* München-Berlin 1906, 1. Hauptteil S. 1—104.





parallele Strömungen der Kultur darzustellen pflegen, so möchte ich hier auch einmal aufmerksam machen auf die von romanistischer Seite wohl noch wenig beachteten, bahnbrechenden kunsthistorischen Arbeiten von Strzygowski, welcher wesentliche Elemente der frühmittelalterlichen Kunst aus hellenistisch-orientalischer Quelle ableitet und zwar aus einer in Mesopotamien, besonders in Seleukia blühenden Kunst, in der Hellenismus und Orient sich vermählt hatten, — eine Anschauung, welche im Gegensatz steht zu der bisher gültigen, wonach die mittelalterliche Kunst sich geradelinig aus der römischen entwickelt haben sollte. So nimmt Str. an, dass „alles das, was den romanischen Kirchenbau charakterisiert und ihn vom römischen unterscheidet, im zentralen Kleinasien, in Armenien, Syrien und Ägypten, d. h. den orientalischen Hinterlanden der hellenistischen Küsten, zu Hause ist, dass die merowingische, irische und karolingische Miniaturenmalerei an den persischen, zuerst in mesopotamischen Evangeliarien auftretenden und von Armeniern und Kopten ebenso wie von den Byzantinern und Longobarden übernommenen Schmuckstil auf Pergament anschliesst“[1]). Er nimmt an, dass „im 4. und 5. Jahrh. der Orient, d. i. in erster Linie seine grossen Weltstädte jene Typen bildeten, die dann das ganze Mittelalter hindurch herrschend blieben[2])“. „Im 4. Jahrh. muss Gallien künstlerisch geradezu eine Art Provinz der orientalischen Kirche gewesen sein.“ Nicht zu vergessen sei eine seit dem 4. Jahrh. zwischen Orient und Okzident vermittelnde Strömung: „die Wanderung ägyptischer, syrischer und kleinasiatischer Mönche nach dem Westen. Irland ist auch in der Zeit seiner Isolierung zur See in unmittelbarer Verbindung mit den Klöstern des Orients geblieben[3]).“

Den Ursprung gewisser Ornamente der Völkerwanderungskunst führt er mit Hampel auf das griechische Südrussland zurück, wo auf dem Wege über Mesopotamien, Armenien oder das zentrale Kleinasien persische Elemente eindrangen[4]). Persische Einflüsse an Kirchen in

1) Strzygowski, *Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. und deutsche Lit.* 15 (1905), S. 28.

2) Ders., *Orient oder Rom*, Leipzig 1901, S. 2.

3) Ders., *Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903, S. 231. S. auch die Abhandlung desselben Gelehrten: *Das orientalische Italien, Monatshefte für Kunstwissensch.* 1 (1908), S. 16—34, sowie Louis Bréhier, *L'art du moyen âge est-il d'origine orientale?* in *Revue des deux mondes*, 1. April 1909, 650—670: „*Ainsi, au fond de l'art du moyen âge comme à la base de toute la culture européenne, on trouve l'influence de l'hellénisme modifié par les traditions orientales. C'est à ce double courant que l'art musulman, l'art byzantin, l'art occidental doivent leur existence*“ (S. 670).

4) Ders., *Mschatta, Jahrbuch der königl. preuss. Kunstsammlungen* 25, Berlin 1904, S. 359.

Asturien aus dem 8.—10. Jahrh., die deshalb am richtigsten als „lateinisch-iranische“ zu bezeichnen seien, weist nach Dieulafoy in den *Comptes Rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres* 1907, nov., S. 663 ff.

Nach alledem scheint mir die Ansicht, Orient und Okzident seien erst durch die Kreuzzüge in so engen Kontakt getreten, dass ein dichterischer Austausch, speziell eine Übermittelung persischer Sagenstoffe an die germanischen und romanischen Nationen möglich war, durchaus unhaltbar, und auch diejenigen Sagen, welche Horn als über jeden Verdacht einer Wanderung erhaben bezeichnet, sind dies m. E. keineswegs, wenigstens nicht über den Verdacht eines Ursprungs aus gleicher Quelle; hier können erst genauere, tief eindringende Untersuchungen Licht schaffen.

Weitgehende Beeinflussung der okzidentalischen Literaturen durch den Orient schon vor den Kreuzzügen nimmt neuerdings auch an K. Burdach, *Die älteste Gestalt des westöstlichen Divans*, in den *Sitzungsberichten der k. preuss. Akademie d. Wissensch.*, phil.-hist. Cl. 17 (1904), S. 43: „Man wird sich gewöhnen müssen, die Kultur und das literarische Leben des abendländischen Mittelalters in viel höherem Mass als bisher in seinem internationalen Charakter als Erben hellenistischer (alexandrinischer) Bildung und ihrer persisch-arabischen Umformung anzusehen.“ Burdach bekennt sich hinsichtlich des Ursprungs der Minnepoesie und der Motive und des romantischen Idealismus der mittelalterlichen Ritterromane zu der Überzeugung, „dass auch hier mittelbar die alexandrinische Hofdichtung und ihre Fortsetzung und eigentümlich romantisch-märchenhafte Umbildung durch die Perser im Zeitalter der Sassaniden und im Zeitalter Firdusis und der persischen Restauration unter Machmud von Ghazna, unmittelbar die arabische Sitte der Hofdichter und der konventionellen Panegyrik zur Ehrung regierender und hochgestellter Frauen sowie das ins Arabische übernommene Schema des persischen Liebesromanes sehr wesentlich eingewirkt haben“[1]).

Das Problem, auf welches Pizzi aufmerksam macht, ist also keineswegs, wie Horn meint, beseitigt, sondern es verdient volle Beachtung und gründlichste Untersuchung. Dass die etwas summarischen Bemerkungen und Parallelen Pizzis noch nicht ausreichen, um eine Beeinflussung der westlichen Literaturen durch die persische mit einiger Sicherheit darzutun, gebe ich ohne weiteres zu.

---

1) Schon Holtzmann bemerkte nach Golther, *Die Sage von Tristan und Isolde*, München 1887, S. 23 in einer Anmerkung zum Wolfdietrich, p. XCIV: „Die Ritterromane haben ihre Heimat nicht bei den brittischen Völkern, wie noch allgemein gelehrt wird, sondern im Orient“.



Einen Beitrag zur Lösung des in Rede stehenden Problems zu liefern war ich in der Lage schon in der oben genannten Publikation, wo ich die zwischen der Boeve- und Hamletsage einerseits und der Chosrosage in Firdusis Schahname andererseits bestehenden Übereinstimmungen durch Zurückführung beider auf eine gemeinsame, vermutlich griechische Quelle zu erklären suchte.

Einen weiteren Beitrag möchte ich nun liefern auf den folgenden Blättern, die den Nachweis liefern sollen, dass der in anglonormannischer oder vielleicht auch — dies war die Ansicht von G. Paris — in englischer Sprache geschriebene älteste Tristanroman, der „Ur-Tristan“, die Quelle aller Bearbeitungen dieser Sage, entweder direkt zurückgeht auf ein persisches romantisches Epos oder mit ihm aus der gleichen Quelle geflossen ist.

Hermann Ethé, *Die höfische und romantische Poesie der Perser*, Hamburg 1887 (*Vorträge hgg. von Virchow-Holtzendorf*, N. F. 2) hat — ob als erster, weiss ich nicht — S. 38 hervorgehoben, dass der persische Liebesroman von Wîs und Râmîn „genau denselben Stoff behandelt, wie Meister Gottfried von Strassburgs Tristan und Isolde[1])“, d. h. also wie der französische Tristanroman des Anglonormannen Thomas, den Gottfried bekanntlich bearbeitet und an den er sich in allem Wesentlichen eng anschliesst, und Wilhelm Hertz, *Tristan und Isolde von Gottfried v. Strassburg*, neu bearb., 3. Aufl., Stuttgart und Berlin 1901, S. 478 bezeichnete den Roman als „ein merkwürdiges Gegenstück“ zur Tristansage, indem er auf einige spezielle Übereinstimmungen aufmerksam machte.

Es durfte erwartet werden, dass Joseph Bédier in der *Introduction* zu seiner Ausgabe von Thomas' *Roman de Tristan* Bd. II, Paris 1905 (*Société des anc. textes franç.*), wo er die Entwicklung der Tristansage eingehend erörtert, sich mit der aus dem gegebenen Hinweis resultierenden Frage, ob vielleicht zwischen dem genannten Roman und der Tristansage irgendeine Beziehung besteht, auseinandersetzen werde; er hat das indessen nicht getan, ja er hat den persischen Roman nicht einmal erwähnt, woraus — nachdem ihm die Bemerkung bei Hertz doch schwerlich entgangen sein dürfte — wohl gefolgert werden muss, dass ihm jeder Zusammenhang zwischen beiden Dichtungen von vornherein als ausgeschlossen erscheint; und auch Wolfgang Golther in seinem reichhaltigen Werke: *Tristan und Isolde in den Dichtungen des Mittelalters und der Neuen Zeit*, Leipzig 1907, S. 36 gedenkt der persischen Dichtung nur ganz nebenbei, indem er jede Beziehung derselben zum Tristanromane ablehnt:

„Dem persischen Liebesroman von Wîs und Râmîn, den Hertz,

1) S. jetzt auch Ethé bei Geiger-Kuhn, *Grundriss der Iran. Philol.* II, Strassburg 1896—1904, S. 240.

*Gottfried*³, S. 478 als Gegenstück zu Tristan und Isolde heranzieht, messe ich keine Bedeutung bei. Das der Königin Wîs zugesprochene Gottesurteil und die Stellvertretung im Ehebett finden unter ganz verschiedenen Umständen Erwähnung. Man kann bestenfalls annehmen, dass die beiden Liebesromane an zwei Stellen zufällig ähnliche allgemein verbreitete Novellenmotive verwandten".

Demgegenüber bin ich auf Grund einer genauen Vergleichung des persischen Epos mit der Tristandichtung zu der festen Überzeugung gelangt, dass jenes für die Geschichte der Tristansage vielmehr von geradezu zentraler Bedeutung ist, insofern die zahlreichen nahen, keineswegs auf die von Hertz erwähnten Motive sich beschränkenden Übereinstimmungen zwischen beiden Dichtungen mir durchaus keine andere Erklärung zuzulassen scheinen, als dass entweder der persische Roman die direkte, natürlich wohl mittelbare, Quelle des französischen gewesen ist oder aber beide aus der gleichen alten Quelle geflossen sind.

Hierfür sollen die nachfolgenden Darlegungen im einzelnen den Beweis erbringen.

Ich benutze den persischen Roman in der genauen Analyse und teilweisen metrischen Übersetzung, die veröffentlicht hat K. H. Graf, *Wîs und Râmîn,* in der *Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 23 (1869), S. 375—433.

Der Dichter, Fahraldin Al Gurgani, oder, wie P. Horn a. a. O. S. 179 ihn nennt, Fachreddîn aus Gurgân, war Hofbeamter des Selǵukiden Togrulbeg und schrieb sein Epos nach Graf innerhalb der Jahre 1042—1055, nach Ethé a. a. O. und nach E. G. Browne, *A lit. History of Persia,* London 1902—6, II, S. 274 um 1048. Die Geschichte von Wîs und Râmîn war nach seiner Aussage damals in Ispahan in Prosaform verbreitet und sehr beliebt, sie war ursprünglich in Pehlewi geschrieben, d. h. mittelpersisch, in der Sprache des Sassanidenreiches des 3.—7. Jahrh. n. Chr., welche vom 3.—9. oder 10. Jahrh. literarische Verwendung gefunden hat, s. Browne a. a. O. S. 104. Wenn Ethé a. a. O. an der Dichtung, welche „in klangvollen Rhythmen die unbezwingliche, den ganzen Menschen überwältigende und alle Schranken der Sitte und des Rechtes durchbrechende Gewalt der Leidenschaft" schildert, die Formvollendung, den Schmelz der Darstellung und die Meisterschaft der Charakterzeichnung und Seelenmalerei rühmt, so scheint mir dieses Urteil in keiner Weise übertrieben. Der Autor verdient ohne Frage einen hervorragenden Platz in der Geschichte der Weltliteratur, und es ist sehr zu bedauern, dass eine vollständige metrische Übersetzung seines Versromanes noch immer nicht vorliegt.

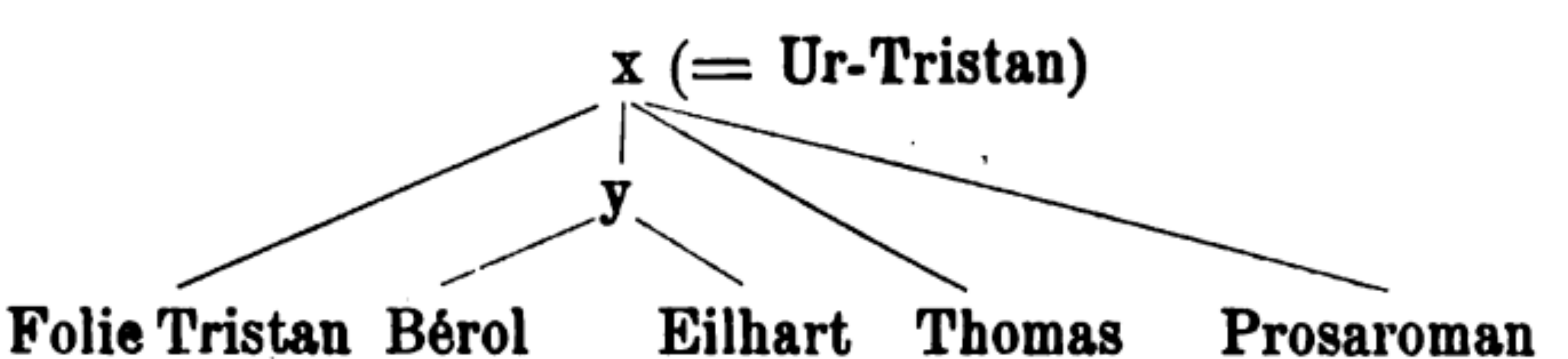
Der „Ur-Tristan", der, wie schon bemerkt, entweder in anglonormannischer oder — so G. Paris — in englischer Sprache geschrieben war, entstand nach Bédier II, 155 spätestens um 1120, nach Golther



S. 73 innerhalb der Jahre 1140—50; er ist somit wesentlich, ca. 70–100 Jahre jünger als der persische Roman des Fahraldin, geschweige denn als dessen mittelpersische Quelle, und wenn zwischen beiden Dichtungen eine direkte Beziehung besteht, so kann die Abhängigkeit nur auf seiten des Tristan-Romanes sein, gehen sie beide auf die gleiche Quelle zurück, so kann, da die persische Dichtung schon in der Pehlewi-Sprache des 3.—10. Jahrh. existierte, diese Quelle nur eine orientalische — ev. eine griechische — gewesen sein.

Bei der Vergleichung lege ich für den Tristan nun zugrunde die von Bédier a. a. O. II, S. 194ff. und von W. Golther a. a. O. S. 40ff. gegebenen Rekonstruktionen des „Ur-Tristan", soweit ich dieselben für richtig halte; wo dies nicht der Fall ist und wo m. E. die Möglichkeit besteht, dass von beiden Gelehrten in ihre Darstellung nicht aufgenommene Züge doch schon jenem hypothetischen ältesten Gedichte angehören, werde ich auch die einzelnen Bearbeitungen der Sage mit heranziehen.

Ein Abweichen von der Bédier'schen Rekonstruktion des Ur-Tristan[1]) wäre nun freilich unzulässig, wenn der von Bédier II, S. 192 aufgestellte, seiner Rekonstruktion zugrunde gelegte Stammbaum der Tristanversionen:




richtig ist. Das bestreite ich aber ganz entschieden.

Bédier will diesen Stammbaum, wonach die Folie Tristan, Eilhart-Bérol, Thomas und der französische Prosaroman von einander unabhängige Fassungen der Sage darstellen, die alle direkt auf das gemeinsame Original, den Ur-Tristan, zurückgehen, S. 194ff. rechtfertigen, indem er in den *Discussions* zeigt, dass überall da, wo mehrere dieser Dichtungen eine gemeinsame Version bieten, diese Version *pour des motifs de goût, de sentiment, de logique* als die ursprüngliche betrachtet werden müsse und dass andrerseits diejenigen Versionen, welche sich isoliert finden, welche nur von einer einzigen jener Bearbeitungen geboten werden, stets unursprünglich seien, eine Verfälschung der Version

1) Golther S. 39 bemerkt bezüglich der Grundlagen seiner Rekonstruktion nur: „Die wichtigsten Dienste leistet der Vergleich zwischen Eilhart-Berol und Thomas-Gottfried. Denn hier allein liegen zwei in der Hauptsache vollständige Zeugen vor . . .". Seine Wiederherstellung sei bereits vor dem Erscheinen von Bédiers zweitem Bande unternommen. „Ich habe nach Bédier inzwischen einzelnes verbessert, aber auch an vielen Stellen meine abweichende Ansicht behauptet."

des Ur-Tristan darstellten; mit anderen Worten, er will dartun, dass von jenen vier Tristandichtungen, Folie, Eilhart-Bérol, Thomas, Prosaroman, niemals zwei oder drei einen gemeinsamen Fehler, eine gemeinsame Abweichung von der ursprünglichen Version, enthalten, woraus dann also folgen würde, dass sie sehr wahrscheinlich alle direkt auf den Ur-Tristan zurückgehen, dass nirgends für zwei oder drei von ihnen eine gemeinsame, schon fehlerhafte Zwischenstufe anzusetzen ist. Ich sehe nun hier von dem gegenseitigen Verhältnis der drei an erster Stelle genannten Dichtungen ab und will bezüglich ihrer die Bédier'sche Behauptung nicht bestreiten. Was aber den französischen Prosaroman betrifft, so muss ich feststellen, dass der Beweis für seine Unabhängigkeit von Eilhart-Bérol, vielleicht auch von Thomas, durch Bédier nicht erbracht ist. Wo Eilhart-Bérol und der Prosaroman zusammengehen, Bédier II, S. 195, 196, 199, 200, 201, 203, 204, 207, 208, 220, 234, 235, 245, 246, 248, 255, 265, 266, 268, 282, 283, 285ff., 297, 298, 300, da handelt es sich allerdings fast durchweg um Züge, die ursprünglich sein können — es sind zum Teil ganz geringfügige, indifferente Züge, für deren Ursprünglichkeit Bédier selbst keine weiteren Gründe anführt und die er nur aufnimmt, weil nach seinem Schema O (Eilhart von Oberge) oder OB (Eilhart-Bérol) + R (Prosaroman) das Original ergeben müssen —, ohne dass doch in den Fällen, wo Bédier ihre Ursprünglichkeit beweisen oder wahrscheinlich machen will, seine Gründe immer anerkannt werden können, so z. B. II, S. 195, wo nach Eilhart-Prosaroman der junge Tristan auszieht, um Abenteuer zu suchen, während er nach Thomas von Wikingern geraubt wird: Bédier II, S. 197 meint, die Thomas'sche Version biete nur *le thème banal de l'enfant persécuté* und sei deshalb unursprünglich, — als ob ein banales Motiv nicht ebenso gut wie im *Mainet*, im *Boeve*, auf die Bédier verweist, auch im Ur-Tristan gestanden haben könnte, und als ob das Ausziehen eines jungen Helden zur Abenteuersuche, das Eilhart-Prosaroman haben, etwa weniger banal wäre! —, in einem Falle aber lässt sich die Unursprünglichkeit der von Eilhart-Prosaroman gebotenen Version mit voller Bestimmtheit behaupten: ich meine jene Episode, wo die Liebenden zum ersten Male bei Mark denunziert werden.

Hier weicht Thomas Darstellung vollkommen ab von der bei Eilhart und im Prosaroman. Bei Thomas erhält zuerst ein Freund Tristans, Mariadoc, Kenntnis von dessen Liebesverhältnis zu Isolde — er belauscht die beiden eines Nachts — und er warnt daraufhin Mark: *mais il ne dit pas qu'il savait de source certaine la vérité*; Mark beobachtet nun scharf, *il épia les paroles et les actes de la reine sans cesse, mais ne put la surprendre en rien* (Bédier I, S. 182).

Bei Eilhart und im Prosaroman werden die Liebenden zuerst verklagt von Andret (= Audret), einem Neffen des Königs. Mark über-



rascht sie in seinem Zimmer (während sie sich in den Armen liegen und sich küssen, Eilhart V. 3252 ff.): Eilhart V. 3081 ff.; Prosaroman bei Bédier II, S. 245; Löseth, *Le Roman en prose de Tristan,* Paris 1891, S. 37. Tristan wird verbannt, bezw. flüchtet in den Wald.

Nun ist es ganz klar, dass die Darstellung in Eilhart-Prosaroman unmöglich ursprünglich sein kann. Es widerspricht der Tendenz der ganzen Dichtung, dass Mark gleich das erstemal volle Gewissheit von der Schuld der beiden Liebenden gewinnt, wo er im folgenden doch unausgesetzt erst nach einem Beweise ihrer Schuld sucht. Hier muss Thomas das Ursprüngliche haben, der zunächst nur einen Verdacht im König erregen lässt; ob auch Mariadoc ursprünglich oder von Thomas erfunden ist, wie Bédier will, kommt dabei nicht in Betracht. Dass die Sache sich so verhält, ist offenbar auch die Meinung von Bédier, der die Überraschung der beiden durch Mark nicht in seine Rekonstruktion aufnimmt, s. II, S. 245: *Ils* [sc. *les ennemis de Tristan*] *dénoncent au roi les amours de Tristan et de la reine. Le roi bannit de la cour son neveu* . . . Aber Bédier unterlässt es, aus dem Tatbestand die Folgerung zu ziehen, die sich für das Verhältnis des Prosaromans zu Eilhart mit Notwendigkeit daraus ergibt: die Folgerung, dass Eilhart und der Prosaroman hier, insofern sie einen gemeinsamen Fehler aufweisen, aus einer gemeinsamen abgeleiteten Quelle, nicht, wie Bédier will, beide unabhängig von einander aus dem Ur-Tristan geflossen sind. Er geht über die ihm offenbar unbequeme, weil seinem Schema widersprechende Stelle in der *Discussion* S. 247 merkwürdig rasch hinweg mit der Bemerkung: *Il semble que R connaisse ce motif, donné par O, que le roi surprend les amants ensemble dans sa chambre. Mais il y a tant de divergences entre les deux récits que nous hésitons à introduire ce trait dans la table des concordances.* Die Verschiedenheiten der beiden Berichte ändern aber nichts an ihrem Zusammentreffen in dem Hauptmotive, der Überraschung der Liebenden durch Mark, und dieses muss also schon in ihrer gemeinsamen Quelle vorhanden gewesen sein.

Beziehung Eilharts zu dem französischen Prosaroman vermutet auch F. Lichtenstein in seiner Ausgabe Eilharts, Strassburg 1877, S. CXLIX.

Dass dem ersten, bis zu Tristans Vermählung mit Isolde Weisshand reichenden Teile des Prosaromans, also dem Teile, um den es sich für uns hier handelt, „eine der Quelle Eilhards sehr nahe stehende Kompilation zugrunde liegt", ist die Ansicht von W. Röttiger, *Der heutige Stand der Tristanforschung,* Hamburg 1897, S. 35. Ebenso urteilt Golther, der *Zeitschr. f. franz. Sprache u. Lit.* 22 (1900), 1, S. 12 bemerkt, der Roman folge „in der Hauptsache einem Gedicht der anderen Gruppe, der sogenannten Berolversion. Kenntnis mehrerer Tristangedichte um 1230 ist durchaus begreiflich . . ." Derselbe spricht auch *Tristan und Isolde in den Dichtungen des Mittelalters* etc. S. 219, Anm. 1 anläss-

lich der Folie von der „gemeinsamen Vorlage Eilharts und der afr. Prosa“, während er allerdings ebenda S. 113 nur bemerkt, der Roman schöpfe „aus einem Tristangedicht, das in der Hauptsache mit der Urdichtung übereinstimmt“, doch ohne diese Ansicht zu begründen. Zu der Eilhart'schen Version stellt den Prosaroman endlich auch Muret, *Le Roman de Tristan par Bédier*, Paris 1903, S. III.

Dass ein um 1230 entstandener, einen ungeheuren Wust von Abenteuern zusammenschweissender Prosaroman nicht ausschliesslich in direkter Linie auf eine Tristandichtung von ca. 1120, bezw. ca. 1150, zurückgeht, sondern auch jüngere, von den Spielleuten weit umhergetragene Neubearbeitungen dieser Dichtung benutzt hat, ist gewiss *a priori* nicht nur „begreiflich“, wie Golther meint, sondern sehr wahrscheinlich.

Andrerseits scheint nun aber der Prosaroman auch die Thomas'sche Version benutzt zu haben. Dafür spricht m. E. die Episode von der geplanten Ermordung Brangains, Bédier II, S. 240, Golther S. 45: Isolde fürchtet, Brangain könne das Geheimnis ihrer Stellvertretung in der Hochzeitsnacht an den König verraten; sie beschliesst deshalb, die Dienerin aus dem Wege zu räumen. Sie stellt sich krank und sendet nach Thomas-Prosaroman Brangain in Begleitung zweier Knechte in den Wald, um Heilkräuter zu suchen; die Knechte haben den Auftrag, sie zu ermorden. Nach Eilhart v. 2873 beauftragt Isolde vielmehr zwei arme Ritter, sich an einen Brunnen im Baumgarten zu begeben und die erste Person, die komme, um Wasser zu schöpfen, zu töten; sie schickt dann Brangain an den Brunnen.

Bédier nun nimmt II, S. 241 gemäss seinem Schema, nach dem T + R das Original ergibt, die Version von Thomas-Prosaroman in den Ur-Tristan auf, und ebenso tut Golther a. a. O.

Es lässt sich aber wahrscheinlich machen, dass hier vielmehr die Eilhart'sche Version die ursprünglichere ist und im Ur-Tristan gestanden hat.

Die Geschichte von der Ermordung der Stellvertreterin findet sich nämlich, wie Köhler, *Romania* 15, 610 und nach ihm P. Arfert, *Das Motiv von der untergeschobenen Braut in der internationalen Erzählungsliteratur*, Rostocker Dissertation, Schwerin 1897, S. 40 zeigt, schon in einer um die Mitte des 12. Jahrh. aus älteren Quellen kompilierten irischen Handschrift, dem „*Book of Leinster, sometime called the Book of Glendalough, with Introduction, Analysis of Contents and Index by* R. Atkinson, Dublin 1880“, p. 279 *α*, Z. 35—280 *α*, Z. 42. Hier wird folgendes erzählt: „Die Tochter des Königs der Griechen war mit dem Sohne eines Edlen verlobt, hatte jedoch einem schönen Jüngling der Dienerschaft ihre Neigung geschenkt und sich ihm ergeben. Bei einer Zusammenkunft mit ihm von ihrem Vater überrascht, versteckt sie ihn unter die Kissen ihres Bettes, in denen er erstickt. Sie ruft in der



Nacht einen Diener, lädt ihm die Leiche auf die Schulter und geht mit ihm zu einer Felsklippe, von welcher der Sklave die Leiche hinabwirft. Um auch den Mitwisser ihrer Tat aus der Welt zu schaffen, stürzt die Prinzessin ihn ebenfalls hinab. Einige Tage danach soll die Hochzeit stattfinden, und die Braut fürchtet, dem Flammentode preisgegeben zu werden, sobald ihr Gemahl ihre Untreue entdeckte. Sie bewegt daher eine Dienerin, ihren Platz im Hochzeitsbette einzunehmen. Als sich die Stellvertreterin weigert, das Bett wieder zu verlassen, sieht die wahre Braut keinen andern Ausweg, als das Zimmer in Brand zu stecken. Die Dienerin entkommt jedoch in den Hof, will zum Brunnen, um Wasser zu schöpfen und wird dabei hineingestossen. Nach einiger Zeit stirbt der König, sowie der Gatte der Verbrecherin". Der Schluss der Erzählung interessiert uns hier nicht. Ihre ursprüngliche Identität mit der Brangain-Erzählung der Tristandichtung ist evident und bedarf keines Beweises. Nun finden wir hier ebenso wie bei Eilhart das Motiv des Brunnens, an den die Dienerin sich begibt, um Wasser zu schöpfen, und an dem sie ermordet werden soll, bezw. — durch hineinstossen in den Brunnen — ermordet wird. Diese Übereinstimmung zwischen der irischen Erzählung und Eilhart kann nicht auf Zufall beruhen, nötigt vielmehr, zwischen beiden einen Zusammenhang anzunehmen. Nun ist, wenn der Ur-Tristan, wie Golther will, zwischen 1140—50 entstand, eine Beeinflussung der bereits um 1150 niedergeschriebenen irischen Erzählung durch die Quelle Eilharts, den Bédier 1190—1200, und Bérols, den er um 1180 ansetzt, offenbar ausgeschlossen. Trifft Bédiers Datierung des Ur-Tristan: „spätestens um 1120" das Richtige, so wäre chronologisch Abhängigkeit der Erzählung von der Tristandichtung wohl möglich, gegen eine solche Abhängigkeit aber spricht, dass die Verlegung des Schauplatzes nach Griechenland, die Tatsache, dass die gleiche Geschichte sich in einem um 1650 verfassten persischen Novellenwerke findet, sowie das ganze Gepräge der Erzählung — besonders m. E. das scheussliche Motiv der Ermordung der vertrauten Mitwisserin, die sich für die Heldin geopfert hat — orientalischen Ursprung der Geschichte sehr wahrscheinlich machen. Die persische Fassung, welche sich findet bei Einaiut Oollah, *Bahar Danush or Garden of Knowledge*, aus dem Persischen ins Englische übersetzt von Jonathan Scott, Shrewsbury 1799, Bd. III, p. 293, lautet nach Arfert S. 40 folgendermassen: „Eines Königs Tochter war in einen Jüngling verliebt, den sie eines Tages als Frau verkleidet in ihren Palast brachte. Vom König, ihrem Vater, bei dieser Zusammenkunft überrascht, verbirgt sie den Geliebten in einem engen dunklen Raum, wo sie ihn später erstickt vorfindet. Um sich des Leichnams zu entledigen, ruft sie ihren Bedienten, einen hässlichen Neger, der sie nur dann davon befreien will, wenn sie sich seinen Wünschen willfährig zeige. Sie ist

gezwungen, sich zu ergeben, stürzt ihn aber eines Nachts unter dem Beistand ihrer Amme von den Zinnen des Palastes. Einige Zeit nachher wird sie mit einem Prinzen verlobt. Da sie fürchtet, dass ihr Bräutigam den Verlust ihrer Tugend entdecken möge, bewegt sie eine Jungfrau, ihren Platz in der Hochzeitsnacht einzunehmen und steckt darauf das Zimmer in Brand. Die Stellvertreterin verbrennt, während die Prinzessin unentdeckt entkommt zur grossen Freude ihres gleichfalls geretteten Gemahls, welcher so den Betrug gar nicht gewahr wird". Wenn diese Geschichte auch verhältnismässig jung überliefert ist, so spricht doch offenbar alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie nicht auf die schon um 1150 aufgezeichnete irische Fassung oder eine andere der bei Arfert S. 41f. verzeichneten jüngeren okzidentalischen Fassungen zurückgeht, welche nach dem Orient gelangt wäre, sondern dass sie aus älterer orientalischer Quelle stammt, aus der auch die okzidentalischen Fassungen, zuvörderst die irische — zwischen Irland und dem Orient bestanden nahe Beziehungen — geflossen sind. Gegen Beeinflussung der irischen Erzählung durch die Eilhart'sche Fassung spricht auch, dass in letzterer das Motiv des Brunnens sehr überflüssig erscheint. Warum sollen die Ritter Brangain gerade am Brunnen töten? Den Auftrag, sie etwa hineinzustürzen, haben sie nicht, denn nach V. 2885 sollen sie Isolde die Leber der Getöteten bringen. Offenbar liegt in diesem Brunnen ein Rudiment der von der irischen Erzählung gebotenen Version vor: die Dienerin wird in den Brunnen hineingestossen; diese Version ist also die ältere. Ist somit die irische Geschichte nicht erst aus der Eilhart'schen Fassung geflossen, so muss die Brangain-Geschichte des Ur-Tristan umgekehrt aus der irischen Erzählung oder aus deren keltischer oder orientalischer Quelle stammen, und da sich sowohl in letzterer als bei Eilhart das Brunnenmotiv findet und dies kein zufälliges Zusammentreffen sein kann, so muss das Brunnenmotiv schon im Ur-Tristan gestanden haben. Dann bietet also an dieser Stelle, entgegen der Annahme von Bédier und Golther, die Eilhart-Bérol'sche Fassung das Ursprüngliche, das von Thomas-Prosaroman gebotene Motiv, dass Brangain Heilkräuter aus dem Walde holen soll, ist jünger, und da beide nicht wohl unabhängig voneinander auf das gleiche Motiv verfallen sein können, so schöpfen hier Thomas und Prosaroman nicht direkt aus dem Ur-Tristan, sondern es schöpfen entweder beide aus einer gemeinsamen, schon fehlerhaften Quelle, oder aber der Prosaroman hat bereits Thomas benützt, wie er andererseits, dem gegebenen Nachweis zu Folge, die Eilhart-Bérol'sche Fassung benutzt hat. Dann ist also der Prosaroman auch von Thomas nicht unabhängig, wie Bédier will, sondern er schöpft wenigstens gelegentlich aus dessen schon fehlerhafter Quelle oder aus ihm selbst.

Indessen liegt die Sache hier doch nicht so klar, wie bei Eilhart-



Bérol, und ich möchte deshalb nur von einer gewissen Wahrscheinlichkeit sprechen, dass der Prosaroman Thomas benutzt hat.

Geht somit der altfranzösische Prosaroman wenigstens teilweise entweder mit Eilhart-Bérol, vielleicht auch mit Thomas, auf die gleiche, schon fehlerhafte Quelle oder auf Eilhart-Bérol, event. auch Thomas, selbst zurück — dass er an anderen Stellen direkt aus dem Ur-Tristan stammt, halte auch ich für wahrscheinlich —, dann ist Bédiers oben S. 328 mitgeteilter Stammbaum der Tristandichtungen unhaltbar, und die Basis seiner ganzen Rekonstruktion kommt ins Wanken: sein Schluss, dass Eilhart-Bérol + Prosaroman, vielleicht auch der, dass Thomas + Prosaroman allemal das Original ergeben, ist dann unzulässig, vielmehr haben in allen Fällen, wo die Folie nicht zu jenen Sagengestaltungen hinzutritt, die Thomas'schen und die Eilhart-Bérol'schen Versionen *a priori* das gleiche Anrecht, als ursprünglich betrachtet zu werden, und es ist in jedem einzelnen Falle zu entscheiden, ob Eilhart-Bérol-Prosaroman oder Thomas (Thomas-Prosaroman oder Eilhart-Bérol?) das Original bieten[1]).

1) Es ist sehr auffällig, dass Bédier II, S. 298 ff. auch die Erzählung vom Tode Tristans auf Grund seiner Formel OB + R = O rekonstruiert, obgleich er doch selbst in der *Romania* 15, 481 ff. nachgewiesen hat, dass die Darstellung, welche hier die von ihm benutzte Hds. 103 des Prosaromanes gibt, geschöpft ist aus Bérol oder einer mit ihm verwandten Quelle, obgleich also nach seiner eigenen Auffassung aus dem Zusammengehen des Prosaromans mit Eilhart-Bérol hier für den Ur-Tristan nichts zu erschliessen ist, mithin die Darstellung Thomas' der anderen *a priori* gleichberechtigt gegenüber steht. Dafür, dass, entgegen der Annahme Bédiers, die Erzählung vom Tode Tristans, welche Thomas hat, nicht die, welche Eilhart und der Prosaroman bieten, die ursprüngliche ist, scheint mir ein Umstand zu sprechen, der bisher noch keine Beachtung gefunden hat:

Bei Thomas belauscht Isolde Weisshand das Gespräch zwischen Tristan und Kaherdin, der die blonde Isolde holen soll, so vernimmt sie auch den Auftrag bezüglich des schwarzen und weissen Segels, sie wird von Eifersucht erfasst und rächt sich dann in der bekannten Weise.

Eilhart-Prosaroman wissen von einem Horchen der Isolde Weisshand nichts. Im Roman beauftragt Tristan die Tochter seines Wirtes, nach dem Schiffe auszuspähen, und teilt ihr zu diesem Behufe das Geheimnis der beiden Segel mit. Isolde wundert sich, dass das Kind den ganzen Tag am Hafen verweilt. Sie droht ihr, sie nicht mehr in ihrer Umgebung dulden zu wollen, wenn sie ihr nicht sage, was sie hier treibe. So erfährt Isolde von dem Mädchen das Geheimnis. Der Schluss wie bei Thomas.

Auch bei Eilhart erfährt Isolde von dem schwarzen und weissen Segel durch die Tochter des Wirtes. Im übrigen bietet er sehr entstellte Überlieferung, und Bédier nimmt S. 306 mit Recht an, dass er schöpft aus einer Darstellung, welche mit der des Prosaromanes übereinstimmte. Es braucht deshalb hier auf die Abweichungen, die sich bei ihm finden, nicht eingegangen zu werden.

Somit bin ich im folgenden berechtigt, auch Versionen, die Thomas allein hat, falls keine inneren Gründe gegen ihre Echtheit sprechen und Bédier sie nur deshalb nicht in seine Rekonstruktion aufnimmt, weil Eilhart-Bérol + Prosaroman dem Thomas entgegenstehen, als ursprünglich zu betrachten und bereits in den Ur-Tristan zu setzen.

Ich gebe nunmehr den Inhalt des persischen Romanes in knappster Form und bemerke gleich, dass die ganze Vorgeschichte keinerlei Verwandtschaft mit der Tristandichtung hat; diese setzt erst ein bei der Entführung der Wîs durch Mobad.

Ich bezeichne Wîs und Râmîn mit WR, den Tristan mit Tn.

---

Es ist nun klar, dass Tristan ein Interesse daran hat, den Auftrag, den er seinem Boten erteilt hat, geheim zu halten; denn er muss die Eifersucht seiner Gattin fürchten. Er hat auch gar keinen Grund, die Tochter des Wirtes darüber aufzuklären, was es mit dem schwarzen und weissen Segel für eine Bewandtnis hat. Um das zu erfahren, was er erfahren will: ob das Schiff Isolde an Bord hat, genügt es vollkommen, wenn er die Kleine beauftragt, ihm zu melden, ob das in Sicht kommende Schiff ein schwarzes oder weisses Segel trägt. Dass das schwarze Segel Isoldens Nichtkommen, das weisse ihr Kommen bedeutet, braucht das Mädchen absolut nicht zu wissen. Es ist deshalb sehr unlogisch, wenn Tristan das Mädchen über diesen Punkt aufklärt, wo er doch mit der Möglichkeit rechnen muss, dass sie das anvertraute Geheimnis schlecht hüten werde.

Andrerseits findet diese Version ihre völlig ausreichende Erklärung, wenn wir annehmen, die Thomas'sche Fassung, wonach Isolde Weisshand das Geheimnis durch Horchen erfuhr, sei die ursprüngliche gewesen, und dieser Zug sei in der Vorlage Eilharts und des Prosaromans vergessen gewesen. Isolde musste nun von dem Geheimnis auf andere Weise Kenntnis erlangen, und da war denn die einzige Möglichkeit die, dass Tristan selbst es einer dritten Person mitteilte, durch deren Indiskretion wieder Isolde es erfuhr. Um Isoldens Eifersucht zu erwecken, genügte es nicht, dass das Mädchen beauftragt wurde, auszuspähen, ob ein schwarzes oder weisses Segel sich zeige, sondern es musste ihr auch gesagt werden, dass es sich dabei um das Kommen der blonden Isolde handele — eine Mitteilung, die an sich gänzlich unnötig war. So konnte das Mädchen nun Isolde mitteilen, was diese wissen musste, wenn sie aus Eifersucht Tristan fälschlich das Erscheinen des schwarzen Segels melden sollte.

Da somit die Version Eilhart-Prosaroman einen unlogischen Zug enthält — dass unlogische Motive auf Entstellung des ursprünglichen Sachverhalts hinweisen, ist auch die Ansicht Bédiers, der beständig mit diesem Kriterium operiert —, da ferner die fragliche Version sich vollkommen erklären lässt durch die Annahme, im Ur-Tristan habe die Thomas'sche Version gestanden und diese sei vergessen worden, da endlich gegen die Ursprünglichkeit der Thomas'schen Version keinerlei innere Gründe sprechen — auch Bédier bringt solche nicht bei —, dieselbe vielmehr wesentlich einfacher als die andere und durchaus vortrefflich ist, so spricht in diesem Falle offenbar alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Thomas'sche Version, wonach Isolde das Gespräch mit Kaherdin belauscht, im Ur-Tristan stand und die andere, die Eilhart-Prosaroman bieten, jüngeren Ursprunges ist.



In Merw, der Hauptstadt von Chorâsân, regiert König Mobad, dessen Herrschaft sich über Iran und Turan, von Kairawân bis nach China erstreckt; der Chakan von China wie der Kaiser vom Rûm sind ihm tributpflichtig. Unter den vielen schönen Frauen, die sich bei einem glänzenden Feste an seinem Hofe eingefunden haben, ist die schönste Schahrû, Gemahlin eines grossen Königs Kâran im Lande Mâh. Mobad, von Liebe zu ihr ergriffen, bittet um ihre Hand, aber Schahrû weist die Werbung zurück; sie sei über die Zeit hinaus, wo man nach einem Gatten suche, nachdem sie schon „so viele Söhne geboren, die als Kriegshelden und Heerführer und Krieger sich auszeichnen". Nun geht Mobad sie um die Hand einer ihrer Töchter an, Schahrû erklärt, sie besitze solche nicht, sagt ihm aber für den Fall, dass sie noch eine Tochter gebären sollte, diese zu. Beide schliessen hierüber einen förmlichen Vertrag, der eidlich bekräftigt und schriftlich fixiert wird (Graf S. 382).

Schahrû gebärt wirklich noch eine Tochter, die den Namen Wîs erhält und in Chuzistan von einer Amme zusammen mit Râmîn, dem jüngeren Bruder Mobads, aufgezogen wird. Wîs, zu einer Jungfrau von seltener Schönheit herangewachsen, wird nach altiranischer Sitte, die die Ehe zwischen Blutsverwandten zuliess, mit ihrem Bruder Wîrû verheiratet. Noch während der Dauer der Hochzeitsfestlichkeiten lässt Mobad durch seinen Bruder und Wesir Zerd die Schahrû an ihr ihm erteiltes Versprechen erinnern und verlangt sofortige Zusendung der Wîs. Diese weigert sich indes entschieden, Mobads Gattin zu werden. Da sammelt Mobad ein gewaltiges Hee und überzieht Kâran mit Krieg; Kâran fällt selbst in der Schlacht, trotzdem wird Mobad besiegt und muss fliehen. Seine Niederlage hindert ihn nicht, sich aufs neue um Wîs zu bewerben, die seinen Antrag abermals mit Entrüstung zurückweist. Râmîn, in dem „aus der Zeit der Kindheit ein geheimes Gefühl der Liebe zu Wîs zurückgeblieben" ist, das nun neu aufsprosst, rät seinem Bruder von dem Vorhaben ab: „wie könne der Winter mit dem Frühling sich vermählen?" Aber für Mobad sind Râmîns Worte nur ein neuer Stachel. Er sendet nun an Schahrû ein Schreiben, in dem er sie einerseits auf die Strafen hinweist, die dem Meineide im ewigen Leben drohen, andererseits ihr verspricht, wenn Wîs die seine werde, Wîrû zum Statthalter und sie selbst zur Gebieterin in Kuhistân machen zu wollen; gleichzeitig sendet er ihr unermessliche Reichtümer, Kameele, Rosse, Edelsteine, kostbare Gewänder, Sklaven u. a. m. „Als Schahrû diese Schätze sah, wurde sie den Trunkenen gleich von Sinnen, gedachte nicht des Sohnes und der Tochter, sondern fühlte nur Furcht vor der göttlichen Strafe des Meineides". Sie lässt es geschehen, dass der Schah in finsterer Nacht ins Schloss kommt und Wîs entführt; er übergibt sie seinen Getreuen und Dienern, die sie in eine Sänfte setzen: so macht er sich fröhlichen

Herzens auf den Weg nach Chorâsân, „und die Sänfte der Wîs war wie ein Schrein voll edeln Geschmeides, strahlend von Lichtglanz und duftend von Moschusduft, sie war gleich dem Paradiese und der Sänftenhüter gleich dem Engel Riswân".

Als ein plötzlicher Windstoss den Vorhang der Sänfte bei Seite weht, erblickt Râmîn offen das Antlitz der Wîs:

Vom Anblick ward Râmîn ins Herz getroffen,
Als ob ein Zauberbild vor ihm sich fände,
Das durch den Blick vom Leib die Seele trennte.
Traf ihn ein gift'ger Wurfspiess auch mit Macht,
Nicht rasch're Wunde hätt' er ihm gebracht!
Kaum ward der Schönen Anblick ihm zuteil,
Es war als führe ihm durchs Herz ein Pfeil;
Auf einmal sank er von dem mächt'gen Pferde,
Wie wenn der Wind ein Baumblatt weht zur Erde;
Vom Herzensfeuer war das Hirn in Brand,
Aus Leib und Haupt entfloh'n Seel' und Verstand.
So blieb er ein'ge Zeit dahin gesunken,
Gleich einem der masslos vom Wein getrunken (S. 390).

Die Begleiter umstehen erschrocken den wie entseelt Daliegenden, der indes bald wieder zu sich kommt und sich wieder aufs Ross schwingt. Aber

Wie wahnberückt wusst' er von sich nichts mehr;
Von Iblis' [d. i. des Teufels] Faust ergriffen ist sein Sinn ...

Alle seine Gedanken sind bei Wîs, ein glühendes Verlangen nach ihrem Anblick erfüllt ihn (S. 391).

In Merw wird der Schah festlich empfangen; heiter und froh sitzt er in der Mitte seiner Grossen. „Wîs aber sass im Frauengemach düster und traurig, bald weinte sie, wenn sie an Schahrû dachte, bald seufzte sie, wenn sie Wîrûs gedachte, bald liess sie schweigend blutige Tränen aus den Augen träufeln, bald erhob sie wie ausser sich lautes Geschrei . . .". Wenn Mobad erscheint, hört sie nicht auf seine Rede, sondern kehrt ihr Antlitz der Wand zu.

Als die Amme der Wîs von dem Geschehenen erfährt, eilt sie nach Merw und sucht die Trauernde mit ihrem Geschick auszusöhnen. Sie findet zwar zunächst taube Ohren, aber schliesslich gelingt es ihr doch, Wîs etwas zu beruhigen. Letztere erklärt, sie wolle sich fügen, wünscht aber zunächst noch ein Jahr in Trauer zu leben, ohne dem Mobad anzugehören; die Amme möge für diese Zeit durch einen Zauber Mobads „Mannheit binden", vielleicht trete inzwischen eine günstige Wendung ihres Geschickes ein. Die Amme fertigte nun „aus Erz und Kupfer zwei Talismane, band sie zusammen mit Eisen und machte die Ver-





bindung fest durch Zaubersprüche; denn so lange das eiserne Band so gebunden bleibt, bleibt auch der Mann bei dem Weibe gebunden, und wenn das Band gebrochen wird, so ist auch das Gebundensein des Mannes gelöst, und so lange ein solcher Talisman in der Feuchtigkeit bleibt, wirkt er durch die Natur des Wassers erkältend, wenn aber das Feuer das eiserne Band zerstört, so entbrennt wieder das nämliche Feuer." Diesen Talisman verbirgt die Amme in der Erde am Ufer eines Baches. Sie will den Zauber nicht ein Jahr, sondern nur einen Monat dauern lassen, in der Hoffnung, Wîs werde bis dahin ihren Sinn ändern. Da spült ein heftiger Gewitterregen, der alles überschwemmt, den Talisman fort, „so dass nun der Schah auf immer gebunden blieb und die Geliebte in seinen Augen war wie das Goldstück in den Augen des Bettlers, dass er einem hungrigen Löwen glich, der mit einer Kette gefesselt ist und das Wild furchtlos vor sich herlaufen sieht. So blieb die schöne Wîs, welche zwei Gatten gehabt, als wäre sie noch ohne Gemahl" (S. 393).

Indessen verzehrt sich Râmîn in Sehnsucht nach Wîs: „wo er eine Zypresse sah, verneigte er sich, denn er dachte an den Wuchs der Geliebten und bei der hundertblättrigen Rose weinte er, denn sie glich ihrem Antlitz, und er sammelte dunkle Veilchen in Erinnerung an ihre Locken; die Zither war sein treuer Begleiter und er klagte im Gesange sein tiefstes Leid, so dass die Nachtigall entseelt vom Zweige sank; aus seinen Augen war der süsse Schlaf entflohen, nur das Bild der Geliebten wohnte noch darin."

Râmîn fleht die Amme an, ihm eine Zusammenkunft mit Wîs zu verschaffen, und dieser gelingt es, nach langem, immer erneutem vergeblichem Zureden, ihre Gebieterin, die noch immer nur in dem Gedanken an Wîrû lebt, endlich zu bewegen, vom Obergemach des Gartensaales aus durchs Fenstergitter Râmîn im Garten zu sehen[1]):

„Da teilte sich Râmîns Liebe ihrer Seele mit und der Wunsch stieg in ihr auf: O wenn doch Râmîn mein Gatte wäre! . . ."

„Als Wîs herabstieg von dem Gartensaal,  
Schien dunkel ihr der Sonne heller Strahl.  
Der Diw der Liebe trat ihr wild entgegen,  
Die blut'ge Kralle ihr an's Herz zu legen;  
Er zog und riss, bis er dem Geist Verstand,  
Dem Herzen Ruh', der Wange Farb' entwand" (S. 402).

Trotzdem widerstrebt sie noch dieser Leidenschaft aus Furcht vor der göttlichen Strafe, bis die Amme ihr schliesslich droht, sie zu verlassen,

---

1) In der Schilderung, wie die Amme allmählich Wîs' hartnäckigen Widerstand zu brechen versteht, betätigt der Dichter eine eminente psychologische Kunst. Man lese die meisterhafte Darstellung bei Graf, der hier fast durchweg metrisch übersetzt, S. 393—403.

wenn sie ihren Ratschlägen nicht Gehör gebe. Nun verspricht Wîs, ihr zu Willen zu sein, nur dürfe Mobad nichts erfahren (S. 403).

Als der König einmal Merw verlassen hat, versteht sich Wîs dazu, in einem Gemache am Rosengarten Râmîn zu empfangen, der von der Amme auf dem Wege übers Dach hereingebracht wird. Beide verbinden sich mit festem Eid zu dauerndem Bunde und geben sich zwei Monate lang dem Genuss ihrer Liebe hin. Dann reisen sie, auf einen Brief des Königs hin, nach Mâh zur Jagd, wo sie sich nun nur noch verstohlen sehen können.

Nach Ablauf eines Monats beschliesst Râmîn, nach Mukan zur Jagd überzusiedeln. Als er des Morgens aufbrechen will, schleicht die Amme ins königliche Schlafgemach und mahnt Wîs, sich von dem Geliebten zu verabschieden. Mobad, der nur scheinbar schläft, vernimmt diese Worte, überhäuft die Amme mit Vorwürfen und warnt Wîs vor solchem Beginnen; er beauftragt dann Wîrû, — der hier zum erstenmal wieder genannt wird —, seiner Schwester ins Gewissen zu reden. Diese aber erklärt in leidenschaftlichen Worten ihre Liebe zu Râmîn, der ihr mehr gelte als das Paradies und von dem sie niemals lassen werde. Wîrû „ging fort mit betrübtem Herzen und überliess die Sache dem ewigen Richter" (S. 405).

Nach einiger Zeit kehrt Mobad aus dem Gebirge in seine Residenz zurück. Als er eines Tags mit Wîs im Obergemache sitzt und die Schönheit der blühenden Landschaft preist, sagt sie ihm ins Gesicht, dass er ihr gänzlich gleichgültig sei — „Mit Dir ist Wüste mir des Gartens Grün" —, sie lebe nur in der Liebe für Râmîn.

Im aufwallenden Zorne verstösst Mobad die Gattin. Diese, hocherfreut, lässt sogleich durch die Amme ihrer Mutter und Wîrû die frohe Botschaft ihrer Rückkehr bringen und verabschiedet sich.

Râmîn sinnt in tiefer Trauer nach, wie er ein Wiedersehen mit Wîs bewerkstelligen könne. Er lässt den Schah um Erlaubnis bitten, auf sechs Monate ins Gebirge zur Jagd zu ziehen. Mobad antwortet ihm, er wisse wohl, dass die Jagd ihm nur ein Vorwand sei, um Wîs wiederzusehen; er verflucht und verstösst ihn und rät ihm zugleich, sich aus dem Gebirgslande eine Frau zu holen und aufzuhören, Wîs nachzustellen, „damit er nicht die von dem Bruder ihm angetane Schmach an Beiden rächen müsse." Râmîn schwört darauf einen heiligen Eid, dem Rate des Schah folgen, nicht nach Mâh gehen und Wîs nicht aufsuchen zu wollen.

Sein Eid hindert ihn nicht, geradenwegs nach Mâh zu reiten, wo Wîs schon lange trauernd nach ihm aussieht; beide beschliessen, „nur der Lust und Freude zu leben, ohne sich um das Morgen zu kümmern," und Râmîn bleibt sieben Monate im Gebirge, „abwechselnd auf der Jagd oder bei Wîs sich ergötzend" (S. 407).





Als Mobad dies erfährt, erklärt er seiner Mutter, die von seinem Bruder ihm angetane Schmach in dessen Blute sühnen zu wollen. Die Mutter aber weiss ihn zu besänftigen, indem sie ihm einredet, Wîs habe sich wieder Wirû zugewandt und kümmere sich gar nicht mehr um Râmîn. Mobad zieht daraufhin aus zum Kriege gegen Wirû, dieser aber rechtfertigt sich in einem Briefe, und Mobad bereut nun seine Übereilung, entsagt der Feindschaft und lädt sich auf einen Monat bei Wirû in Mâh zu Gaste. „So wurde Wîs wieder von Bruder und Mutter dem Schah zugeführt, und es wurde zum zweiten Male die Hochzeit gefeiert; sie blieben in Fröhlichkeit beisammen und ergötzten sich mit Jagd und Ballschlagen und Weintrinken, bis nach einem Monat der Schah wieder nach Merw zurückkehrte."

Hier wirft nun eines Tages Mobad der Wîs vor, sie sei wohl nur deshalb so lange in Mâh geblieben, weil Râmîn bei ihr war, sie hätte es sonst nicht einen halben Tag dort ausgehalten. Als Wîs diesen Verdacht zurückweist, erklärt Mobad, ihr Glauben schenken zu wollen, wenn sie sich einem Gottesurteil unterziehe. Sie soll einen Eid schwören, dass sie mit Râmîn nichts zu tun gehabt habe, und dann durch ein Feuer hindurchgehen; gelingt ihr dies, so soll sie von aller Schuld gereinigt sein. Wîs erklärt sich ohne weiteres mit dem Vorschlag einverstanden. Mobad beruft nun Priester, Heerbefehlshaber und Steuereinnehmer und zündet vor ihnen „auf dem Platze ein berghohes Feuer an, das er mit Sandel und Aloe, Kampfer und Moschus nährte; hoch stieg die Flamme zum Himmel empor, niemand aber wusste, zu welchem Zwecke der Schah das Feuer angezündet hatte".

Wîs und Râmîn sehen vom Söller aus das Schauspiel an. Wîs sagt zu Râmîn: „Sieh was Mobad für ein grosses Feuer für uns angezündet hat, um uns zu verbrennen; komm, lass uns beide von hier fliehen, so wird auch er im Feuer brennen!" Unter Führung der Amme begeben sich beide durch einen geheimen Ausgang in den Garten, Râmîn erklettert die Mauer, zieht die beiden Frauen hinauf und lässt sie auf der andern Seite wieder hinab, dann gehen sie alle, in Frauenschleier gehüllt, in einen Garten, von wo aus sie zu Pferde in die Wüste flüchten. „Das öde Salzland war für sie ein blühender Rosengarten und der glühende Samum ein Frühlingshauch, denn für Liebende ist die Hölle ein Paradies. In zehn Tagen durchritten sie die Wüste und gelangten nach Rai, wo Râmîn einen edlen und reichen Freund hatte; in finsterer Nacht kamen sie an und wurden von dem Erstaunten erfreut aufgenommen. Er versprach ihnen das tiefste Geheimnis und sie verweilten froh in seinem Hause, das Herz für die Lust geöffnet, die Türe für die Welt verschlossen" (S. 409).

Mobad, verzweifelt über Wîs' Verschwinden, macht sich auf, sie zu suchen; auf einem „wetterwolkenschnellen Pferde" reitet er fünf

Monate lang in der Welt umher, aber er kehrt unverrichteter Sache nach Merw zurück, wo er nun einsam und in Trauer lebt. Seiner Mutter, die ihm Vorstellungen macht, erklärt er, woferne er nur das Angesicht der Wîs wiedersehe, so wolle er gerne ihrem Befehle gehorchen und alles Geschehene solle vergeben und vergessen sein. Die Mutter schreibt dies an Râmîn, der sie von seinem Aufenthalt in Kenntnis gesetzt hatte, und die beiden Liebenden kehren nun nach Merw zurück: „sie war noch hundertmal schöner geworden als zuvor, bei ihrem Anblick vergass Mobad alles Leid der Welt, alle drei waren wieder froh und heiter und alles begangene Unrecht war verziehen“ (S. 411).

Bei einem Weingelage, das Mobad mit Wîs, Râmîn und der Amme veranstaltet, flüstert Râmîn der Wîs Liebesworte zu, die Mobad vernimmt. Nachdem er sich vom Weine trunken mit der Gattin ins Frauengemach zurückgezogen hat, hält er ihr eine Strafpredigt und ermahnt sie, seine Langmut nicht auf eine zu harte Probe zu stellen; doch Wîs versteht durch heuchlerische Liebesworte den Schah abermals zu besänftigen. Nachdem derselbe eingeschlafen ist, verlässt sie das Lager und befiehlt der Amme, ihre Stelle einzunehmen: der Schah, der noch vom Weine trunken sei, werde den Tausch nicht bemerken; sie selbst eilt zu Râmîn, mit dem sie die Nacht in Freude und Lust zubringt. Als aber der Schah erwacht, erkennt er sofort den Betrug; er springt auf, hält die Amme bei der Hand fest und erhebt ein grosses Geschrei. Dies vernimmt Râmîn, er weckt Wîs, die nun schnell ins Frauenhaus eilt, in der noch herrschenden Dunkelheit sich neben den Schah setzt und sagt: „Du drückst mir ja die Hand wund, so fasse doch wenigstens auf einige Zeit die andere.“ Da lässt der Schah die Hand der Amme frei, die nun entschlüpft, er fragt Wîs, warum sie ihm denn keine Antwort gegeben und ihn so ohne Grund in Aufregung gebracht habe. Da schreit Wîs auf und klagt ihn wegen seiner grundlosen Eifersucht an. Mobad entschuldigt sich mit Trunkenheit, bittet die Gattin um Verzeihung und gibt ihr die freundlichsten Worte (S. 413).

Mobad sieht sich genötigt, gegen den Kaiser von Rûm ins Feld zu ziehen. Inzwischen lässt er Wîs auf das auf einem hohen Berge gelegene feste Schloss Iśkifti Dîwân bringen, wo sie bis zu seiner Rückkehr mit der Amme als Gefangene weilen soll; die Obhut des Schlosses vertraut er seinem Bruder Zerd an. Wîs und die Amme werden hinter fünf Pforten eingeschlossen, die Schlüssel erhält Zerd. Râmîn, der Mobad begleitet, wird aus Sehnsucht nach Wîs schon nach einer Woche krank und elend, so dass die Grossen für ihn Fürsprache einlegen. Es wird ihm gestattet, zur Genesung nach Chorâsân zurückzukehren. Er eilt sofort über Merw nach dem Schlosse, wo Wîs als Gefangene weilt, und kommt in finsterer Nacht in der Nähe an. Als geschickter Bogenschütze schiesst er einen mit seinem Namen bezeichneten Pfeil nach

dem Dache des Schlosses, so dass der Pfeil vom Dache ins Zimmer fällt; die Amme hebt ihn auf und bringt ihn der Wîs. Diese gibt durch ein auf dem Dache angezündetes Feuer dem Râmîn ein Zeichen; Râmîn eilt an den Fuss der Mauer und klettert wie ein Königsfalke an 40 aneinandergeknüpften seidenen Tüchern, die die Frauen herablassen, zu Wîs empor. Neun Monate bleiben sie bei verschlossenen Türen beisammen (S. 415).

Aber Zerrinkisch, eine Tochter des Chakan in Merw, ein verschlagenes Weib, hat aus dem Verschwinden Râmîns geschlossen, dass er nur zu Wîs gegangen sein könne. Als Mobad siegreich aus dem Kriege zurückkehrt, macht sie ihm von ihrem Verdacht Mitteilung, woraufhin Mobad sofort mit seinem Gefolge nach dem Schlosse eilt. Er macht Zerd heftige Vorwürfe und befiehlt ihm, zu öffnen. Die Amme vernimmt das Knarren der Türe und die Stimme des Schahs und sie lässt nun mit Wîs schleunigst Râmîn die Mauer hinab, der sich dann ins Gebirge begibt. Doch Mobad findet im Gemach den aus seidenen Tüchern hergestellten, noch nicht wieder aufgelösten Strick. In heftiger Erbitterung peitscht er Wîs und die Amme aufs unbarmherzigste durch, lässt beide besinnungslos liegen und kehrt dann nach Merw zurück. Aber die Liebe ist trotz allem noch immer mächtig in ihm; er lässt Wîs durch Zerd holen und verzeiht ihr wie auch dem Râmîn:

Und wieder sah des Streites Diw man fliehn,
Der Freude Blum' im Eintrachtgarten blüh'n. (S. 416).

Als Mobad einmal auf etwa einen Monat nach Kabul geht, lässt er das Schloss fest verschliessen, jedes Fenster mit einem Gitter versehen und übergibt den Schlüssel der Amme „nach dem Grundsatz, dass man am sichersten geht, wenn man den Dieben seine Sachen anvertraut“. Als Râmîn nachts in den Garten kommt, sucht Wis die Amme, die sich des in sie gesetzten Vertrauens würdig beweisen will, vergebens zu bewegen, dass sie ihr öffne. So klettert sie an einem Strick aufs Dach hinauf, lässt sich von da an ihrem Schleier in den Garten hinab, wo sie Râmîn findet: „und in Freude vereinten sich Vollmond und Sonne“.

Der Schah aber bemerkt das Verschwinden Râmîns und reitet sofort nach Merw zurück, wo er den Vogel ausgeflogen findet. Er durchsucht nun das ganze Haus nach allen Seiten. Râmîn hat noch Zeit, über die Mauer zu entfliehen, Wîs aber wird im Garten gefunden, wo sie infolge des Trennungsschmerzes besinnungslos niedergesunken ist. Mobad fasst sie bei den Haaren, wirft ihr ihre unheilbare Treulosigkeit vor und will ihr mit dem Schwerte den Kopf abschlagen, aber er wird durch Zerd davon zurückgehalten. Er erkundigt sich nun bei Wîs, wie sie in den Garten gelangt sei; sie erklärt ihm, Gott selbst habe sie aus der einsamen Haft, in der sie seufzte, befreit, indem er ihr, während sie

schlummerte, einen Engel sandte, der sie in den Rosengarten hinabtrug; hier habe sie, Râmîn an der Brust, auf Blumen gebettet, geschlafen:

Tust Du nicht Unrecht mir, so weisst auch Du:
Dem Schlafenden schreibt keine Schuld man zu!

Der König schenkt ihr Glauben, er entschuldigt sich und bereut seinen Verdacht. „Und alles war vergeben und vergessen, und wieder sassen sie fröhlich beisammen und gaben sich keinem Gram hin um das Vergangene und machten sich keine Sorge um die Zukunft, denn besser ist es stets die Freude der Gegenwart zu geniessen" (S. 419).

Als an einem Frühlingstage Mobad mit Wîs, Râmîn, Wîrû und Schahrû im Garten einem Sänger lauscht, macht dieser Anspielungen auf das Verhältnis zwischen Râmîn und Wîs. Da springt der König voll Zorn auf und will Râmîn das Haupt abschlagen, wenn er nicht schwöre, dass ein Liebesverhältnis zwischen ihm und Wîs nicht bestehe. Râmîn aber schwört vielmehr, niemals von Wîs lassen zu wollen. Da wirft der Schah ihn nieder und will seine Drohung ausführen, aber Râmîn zieht ihn selbst vom Polster auf die Erde, entreisst ihm das Schwert und lässt den vom Weine Trunkenen besinnungslos liegen.

Nun gibt ein weiser Mann, Bihgui, Râmîn den Rat, er möge sich für längere Zeit entfernen und anderswo in der Welt sich eine Gattin suchen, „um so der unwürdigen Lage und der üblen Nachrede zu entgehen, in die er sich gebracht hatte". Râmîn entschliesst sich, dem Rate zu folgen. Gleichzeitig erklärt Wîs dem Mobad, jeden Gedanken an Râmîn aufgeben zu wollen. Dieser wird auf sein Ansuchen nach Mâh Abâd entlassen und zum Statthalter von Rai, Gurgan und Kuhistan ernannt. Dort zehrt der Schmerz der Sehnsucht an ihm, bis er einmal auf dem Wege die Bekanntschaft der wunderschönen Gul, Königin von Gurâb, macht, der Tochter von Rufaida und Gohar und Schwester des Grenzwächters in Azerbâiǵan, die nun unter der Bedingung, dass er jeden Verkehr mit Wîs abbreche, seine Gemahlin wird. Râmîn schreibt unter Guls Augen einen Absagebrief an Wîs; diese ist darüber ausser sich, lässt sich aber von ihrem Schmerze nichts merken. Nun bricht die Amme auf, um Râmîn Vorstellungen zu machen; sie trifft ihn auf der Jagd, wird aber schroff abgewiesen. Als Wîs diese Nachricht erhält, will sie vor Schmerz vergehen. Sie lässt ein langes beredtes Schreiben verfassen und sendet es durch einen treuen Diener nach Gurâb an Râmîn (S. 425).

Dessen Liebe zu Gul hat sich inzwischen abgekühlt, und die Sehnsucht nach Wîs erwacht wieder in seinem Herzen. Er verfällt in Melancholie und erklärt Rufaida, dem Vater der Gul, er sehne sich zurück nach Merw zu Verwandten und Freunden. Er bricht auf nach Chorâsân; auf dem Wege wird ihm ein Brief der Wîs überreicht, den er sofort durch ein Schreiben beant-



wortet, in dem er Wîs sein bevorstehendes Kommen meldet. Bei seiner Ankunft wird der Schah durch einen Zauberspruch der Amme in einen totenähnlichen Schlummer versenkt, und Wîs nimmt nun, nach anfänglicher Weigerung, Râmîn wieder zu Gnaden an. Er bleibt einen Monat im Palaste, ohne dass der Schah etwas davon erfährt. Da er aber doch fürchtet, schliesslich entdeckt zu werden, reitet er eines Tages in die Burg ein, erklärt Mobad, die Sehnsucht nach ihm habe ihn zurückgeführt, und bittet um die Erlaubnis, drei Monate am Hofe zubringen zu dürfen, was ihm auch gewährt wird (S. 428).

Im Frühling bricht der Schah nach Gurgan zur Jagd auf, und Râmîn muss ihn begleiten. In ihrer Abwesenheit gibt die Amme der Wîs den Rat, „den günstigen Augenblick zu benützen, wo der König mit dem Hof entfernt sei, um den Râmîn in den Besitz seiner Schätze zu setzen, ihn auf den Thron zu erheben und so zugleich der Rache zu entgehen, die ihnen von Mobads Groll drohe, und endlich zu dem Ziele ihrer Wünsche zu gelangen.“ Wîs ruft Râmîn durch einen Brief zurück, und dieser leistet Folge. Râmîn und vierzig seiner Krieger schleichen sich in Frauengewändern ein und bemächtigen sich nächtlicherweile des Schlosses; in dem Kampf, der entbrennt, tötet Râmîn seinen Bruder Zerd durch einen Schwertstreich. Am Morgen führt er, von Wîs begleitet, auf 10000 Lasttieren den gesamten Schatz des Königs fort, legt in zwei Wochen den Weg durch die Wüste zurück und begibt sich über Kaswân ins Land von Dailam, wo er die Häuptlinge durch Geschenke gewinnt und ein grosses Heer sammelt (S. 431).

Als Mobad das Geschehene erfährt, bleibt er in schwerem innerem Kampfe acht Tage lang unsichtbar, dann erst entschliesst er sich zum Kriege gegen Râmîn und zieht diesem entgegen.

In der Ebene von Amul schlägt er sein Lager auf; da kommt am folgenden Morgen ein wilder Eber aus der Niederung vom Flusse herauf und dringt, durch das Rufen und Schreien der Leute verwirrt, in den Lagerplatz des Königs ein. Der Schah tritt ihm entgegen, aber sein Speer verfehlt das Ziel, der Eber bringt das Ross zu Fall und reisst dem am Boden liegenden Schah mit seinem Zahn den Leib auf. So endet der „Weltbezwinger“:

Aus waren nun des mächt'gen Königs Tage,
Und seinen Freunden blieb nur trübe Klage.

An Mobads Stelle wird Râmîn einmütig von den Grossen zum König ausgerufen. Wîs an seiner Seite, führt er eine lange, glückliche, durch Gerechtigkeit ausgezeichnete Regierung. Zwei Söhne gehen aus der Ehe hervor. Râmîn wird hundertunddreisig Jahre alt. Nachdem er dreiundachtzig Jahre König gewesen, stirbt Wîs; nun übergibt er die Regierung an seinen ältesten Sohn Chorshîd und zieht sich in den Feuertempel zurück; hier lebt er noch drei Jahre in Trauer, dann stirbt auch

er: „Sein Leib wurde zu dem Leibe der Wîs gelegt und sein Geist vereinigte sich wieder im Paradies mit dem ihrigen.

Im Himmel knüpften fest den Bund der Treue
Und feierten die Hochzeit sie auf's neue“ (S. 433).

Die vielfältigen nahen Übereinstimmungen dieses, von ungewöhnlicher dichterischer Kraft zeugenden Liebesromanes mit der Tristandichtung — abgesehen, wie gesagt, von der in beiden ganz verschiedenen Einleitung — müssen, meine ich, jeden Kenner der Tristansage in hohem Grade frappieren.

Ich stelle im folgenden die beiden Dichtungen gemeinsamen Motive zusammen, und zwar gebe ich dieselben, damit sie aus den anschliessenden Bemerkungen deutlich hervortreten, in Kursivdruck:

1. *Ein schon bejahrter mächtiger König* (*Mobad-Mark*) *vermählt sich mit der Tochter eines benachbarten Königs* (*Wîs-Isolde*), *welche er aus ihrer Heimat entführt* (WR), *bezw. entführen lässt* (Tn) *und welche ihn vorher nicht zu Gesicht bekommen hat.*

2. *Die Entführte wird auf der Reise vom väterlichen Hause nach ihrer neuen Heimat begleitet von einem jugendlichen Verwandten des Königs* (*Râmîn ist Mobads jüngerer Bruder, Tristan Marks Neffe*), *in dem plötzlich eine heftige, ihn von nun an mit elementarer Gewalt beherrschende Leidenschaft für die zukünftige Gemahlin des Königs aufflammt.*

In WR geschieht die Überführung in einer Sänfte, im Tn zu Schiff.

Dort wird die Liebe des Helden motiviert durch den plötzlichen Anblick der Entführten, hier durch einen Liebestrank, den Tristan — und mit ihm die Jungfrau — versehentlich geniesst.

In WR erfasst die Leidenschaft zunächst nur den Helden, im Tn sofort auch die Heldin, da sie gleichzeitig mit ihm von dem Liebestrank genossen hat.

3. *Die junge Königin unterhält von ihrer Vermählung an ein ehebrecherisches Verhältnis zu diesem jungen Verwandten ihres Gatten, dessen Neigung sie mit gleicher Leidenschaft erwidert; der Liebhaber weilt am Hofe, in steter enger Gemeinschaft mit dem Ehepaare.*

4. *Neben den dreien steht als vierte Hauptperson die Dienerin der Heldin, welche der letzteren mit Leib und Seele ergeben ist, ihre Liebe in jeder Weise begünstigt und bei den Zusammenkünften mit dem Liebhaber sich hilfreich erweist.*

In WR ist es die Amme der Wîs, welche diese und Râmîn zusammenbringt und fortgesetzt die Vermittlerin spielt, s. oben S 338. Sie versteht sich auf Zauberei und Gul sagt zu Râmîn:



Die Wîs liebst Du wie Deine Seele ja;
Die Amme hat Dein Herz an sie gebunden,
Durch Zauber hat sie Kett' und Band gefunden.

Im Tn reicht Isoldens Dienerin Brangain während der Überfahrt von Irland nach Cornwall durch ein verhängnisvolles Versehen Tristan und Isolde den zauberischen Liebestrank, den sie vielmehr in der Hochzeitsnacht Mark und Isolde darbringen sollte; sie ist seitdem die Vermittlerin zwischen beiden. Auch Brangain ist zauberkundig, s. Bédier II, S. 269 und 271.

5. *Der Liebesbund des Helden und der Heldin wird, wie wir eben schon sahen, vom Dichter entschuldigt durch ein Zaubermittel, welches von der Dienerin hergestellt* (WR) *oder doch in Tätigkeit gesetzt wird* (Tn) *und in beiden Fällen eine andere Wirkung hat als ursprünglich beabsichtigt war.*

Mobad wird von Wîs zeitlebens fern gehalten, in seiner „Mannheit gebunden", durch einen von der Amme gefertigten Talisman, der nach ihrer Absicht nur einen Monat wirken soll, aber durch einen unglücklichen Zufall dauernde Kraft erhält.

Tristan und Isolde sind zeitlebens[1]) unauflöslich zusammengekettet durch den Liebestrank, den sie infolge eines unglücklichen Zufalls gemeinsam geniessen, s. oben unter 4.

Das Zaubermittel wirkt also im ersteren Falle negativ, im zweiten positiv, hat aber den gleichen Endeffekt: der Talisman hält Mobad von Wîs fern und treibt sie so dem Râmîn in die Arme, der Zaubertrank verbindet Tristan und Isolde, und trennt letztere so von Mark.

6. *Der Kern der beiden Dichtungen sowie die Charaktere der vier Hauptpersonen sind nahezu vollkommen identisch:*

Die Liebe Râmîns und der Wîs, Tristans und Isoldens ist von einer elementaren Gewalt, die sie alle sittlichen Rücksichten ausser Augen

1) Darin, dass die Version, wonach die Wirkung des Liebestrankes zeitlich nicht begrenzt ist, als die ursprüngliche betrachtet werden muss, stimme ich Bédier (II, 233 und 336 ff.) entschieden bei. Es wäre absolut nicht einzusehen, warum die zauberkundige Mutter Isoldens die Kraft des Trankes, der eigentlich ja für Mark und Isolde bestimmt war, auf drei oder vier Jahre eingeschränkt haben sollte, wo ihr doch daran liegen musste, die beiden auf zeitlebens zu verbinden. Eilhart und Bérol treffen hier also in einer Abweichung von dem Ursprünglichen zusammen; da es sich dabei wohl nicht um einen Zufall handeln kann, so ergibt sich m. E. mit Bestimmtheit, dass beide aus der gleichen, schon fehlerhaften Quelle geschöpft haben; ich kann deshalb Golther nicht beistimmen, wenn er *Tristan und Isolde* S. 59 meint, Eilhart und Bérol gingen jeder selbständig für sich auf den alten Roman zurück, und wenn er die Formel aufstellt: Eilhart + Bérol = Ur-Tristan.

setzen lässt. Sind die Liebenden getrennt, so härmen sie sich ab, kommen der Verzweiflung nahe, werden sie vereinigt, so geben sie sich ihrer Leidenschaft skrupellos hin. Den wesentlichen Inhalt beider Romane bilden die mannigfachen Listen, welche die Liebenden anwenden, um zusammen zu kommen und den König zu hintergehen. Dieser glaubt trotz der offenkundigsten Beweise vom Gegenteil immer wieder an die Unschuld der Gattin und nimmt sie von neuem zu Gnaden an, — er glaubt an ihre Unschuld, weil er an sie glauben will, weil er die Treulose leidenschaftlich liebt und nicht ohne sie existieren kann. Die oben S. 343 zitierte Stelle in WR: „Und alles war vergeben und vergessen, und wieder sassen sie fröhlich beisammen und gaben sich keinem Gram hin um das Vergangene und machten sich keine Sorge um die Zukunft" könnten als Motto über beiden Romanen stehen.

7. *Der Held ist ein Meister im Saitenspiel und ein eifriger Jäger.*

Tristans musikalische Fertigkeiten — bekanntlich erteilt er Isolde Unterricht im Saitenspiel — sowie seine Gewandtheit als Jäger sind bekannte Züge und bedürfen keiner Belege. Was Râmîn betrifft, so verweise ich für Punkt 1 auf Graf S. 393, s. oben S. 338, und Graf S. 411: „Als einst der König bei Wîs sass . . ., liess er den Râmîn rufen, damit ihn dieser auch noch durch Zitherspiel und Gesang ergötze . . .", für Punkt 2 auf Graf S. 404, 406, 407, 420.

8. *Die Dienerin nimmt einmal auf dem ehelichen Lager die Stelle ihrer Herrin ein, die letztere kehrt noch in der Nacht rechtzeitig zurück, und so wird der Betrug nicht entdeckt.*

Die näheren Umstände sind in beiden Romanen allerdings verschieden:

In WR hat die Stellvertretung den Zweck, eine nächtliche Zusammenkunft der beiden Liebenden zu ermöglichen, s. das Genauere oben S. 341, Graf S. 412.

Im Tn findet die Stellvertretung vielmehr in der Hochzeitsnacht statt: Tristan und Isolde haben sich schon auf der Überfahrt nach Cornwall ihrer Liebe hingegeben, deswegen veranlasst Isolde die jungfräuliche Brangain, sie in der Hochzeitsnacht bei Mark zu vertreten; noch vor Tagesanbruch findet sie selbst sich ein und tauscht mit der Dienerin den Platz, so dass Mark des Betruges nicht inne wird. Bédier II, S. 235; Golther S. 45.

Ungeachtet dieser abweichenden Fassung ist das Motiv offenbar im Kerne identisch und durchaus eigenartig.

9. *Die Heldin soll zum Beweise ihrer Unschuld öffentlich einen Reinigungseid ablegen, soll sich einem Gottesurteil unterziehen und wird*



*mit dem Feuertode bedroht; sie entgeht dem Feuertode, indem sie mit dem Geliebten in die Wüste, bezw. die Waldwüste flüchtet.*

Die Darstellung der Episode in WR s. oben S. 340.

In den uns erhaltenen Reflexen des Ur-Tristan erscheint die Episode in drei verschiedenen Fassungen:

a) Isolde hat einen Eid zu schwören, dass sie mit Tristan niemals Gemeinschaft gehabt habe, und muss dann, zum Beweise der Wahrheit ihrer Aussage, ein glühendes Eisen in blosser Hand tragen. Sie weiss es im Einvernehmen mit Tristan so einzurichten, dass sie den Eid ablegen kann — „doppelsinniger Reinigungseid“ — und unterzieht sich so dem Gottesurteil straflos. Tristan geht nach Wales: Episode mit dem Riesen Urgan und dem Feenhündchen Petitcrû; er kehrt an Marks Hof zurück. Bald darauf gewinnt Mark aus den Mienen der Liebenden die Gewissheit ihrer Schuld, beide werden von ihm verstossen und begeben sich nun in die Waldwildnis – Waldleben in der „Minnegrotte“: Thomas. Bédier I, S. 203 ff.

b) Tristan und Isolde, durch die List mit dem gestreuten Mehl überführt, werden zum Feuertode verurteilt; der König lässt einen Scheiterhaufen für sie anzünden, Tristan aber, der zuerst herbeigeführt wird, entspringt, befreit Isolde, die man, um sie schwerer zu bestrafen, einem Trupp Aussätziger übergeben hat, und flüchtet mit ihr in den Wald—Waldleben: Eilhart-Bérol; Prosaroman. Bédier II, S. 252 ff.; Golther S. 49.

c) Aus dem Walde an Marks Hof zurückgekehrt soll Isolde sich durch einen Eid reinigen, sie schwört den „doppelsinnigen Reinigungseid“: Fortsetzer des Bérol V. 3032 ff. Golther S. 109 ff.[1]).

Diese Diskrepanzen erklären sich am einfachsten, wenn wir annehmen, dass der Ur-Tristan die Episode in einer Fassung enthielt, welche im wesentlichen noch übereinstimmte mit der des persischen Romans:

Isolde hat einen Reinigungseid zu schwören und sich einem Gottesurteil zu unterziehen, welches darin besteht, dass sie durch einen brennenden Holzstoss hindurchschreitet. Es droht ihr also, wenn sie falsch schwört, der Feuertod. Sie scheut vor dem Gottesurteil zurück und flüchtet mit Tristan in den Wald.

Thomas ersetzt das in England unbekannte Gottesurteil des brennenden Holzstosses durch das dortigem Rechtsbrauch entsprechende (s. Hertz, *Tristan und Isolde*[3], S. 545) des glühenden Eisens und lässt

1) Es ist ein Versehen, wenn Bédier II, S. 265 behauptet, das *Jugement par le fer rouge* finde sich ausser bei Thomas auch bei Bérols Fortsetzer; derselbe hat vielmehr nur den Eid, nicht das Gottesurteil, s. Bérol V. 4185 ff.

dasselbe vollziehen, indem er aus anderer Quelle das uralte Motiv des doppeldeutigen Reinigungseides einführt[1]).

Die Quelle Eilhart-Bérols, und des Prosaromans hat den Reinigungseid und das Gottesurteil vergessen und nur den drohenden Feuertod beibehalten, indem sie das Motiv dahin modifiziert, dass sie die beiden Liebenden direkt zum Feuertode verurteilen lässt.

Der Fortsetzer Bérols dessen Quellen nicht bekannt sind, entnimmt aus Thomas oder aus einer auf ihn zurückgehenden Überlieferung die Geschichte vom doppeldeutigen Eide und fügt sie, da sie bei Bérol fehlt, nachträglich ein, hat aber das Gottesurteil vergessen, das doch unentbehrlich ist, da mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass Isolde einen Falscheid schwört.

Demgegenüber nehmen Bédier II, S. 252 und Golther S. 49 beide für den Ur-Tristan die Fassung b an, und Golther fügt die Episode vom Reinigungseid in der vollständigen Form, welche sie bei Thomas hat, nach dem Waldleben und nach der Sensenfallenepisode ein — also an einer ganz anderen Stelle. als wo sie bei Thomas steht —, ebenso Bédier II, S. 265, der es aber auch für möglich hält, dass diese Episode *soit une de ces végétations parasites qui se sont développées autour de l'estoire.*

Auch in diesem Falle stimmen WR und Ur-Tristan überein in den Motiven: drohender Feuertod + geforderter Reinigungseid + Gottesurteil, aber diese Motive wären dann im Ur-Tristan getrennt gewesen, während sie im persischen Roman verbunden auftreten. Da die Gottesurteil-Episode bei Thomas genau an der gleichen Stelle steht wie bei Eilhart-Bérol und im Prosaroman die Feuertodepisode, nämlich vor dem Waldleben, und im persischen Roman die Motive beider Episoden sich, wie gesagt, vereinigt finden, die Diskrepanz der Darstellungen bei Thomas einerseits, Eilhart u. s. w. andrerseits sich mithin erklären lässt durch die Annahme von Abänderungen der im persischen Romane vorliegenden Fassung, bezw. unvollkommene Erinnerung an diese, so erscheint mir die Annahme, dass der Ur-Tristan eben jene persische Version enthielt, wesentlich einfacher als die von Bédier und Golther, wonach Thomas die im Ur-Tristan vor dem Waldleben vorhandene Episode der Verurteilung zum Feuertode eliminiert und durch die im Ur-Tristan an späterer Stelle auftretende Gottesurteilepisode ersetzt hätte.

Die hier vorgetragene Auffassung lässt sich nun freilich nicht vereinigen mit der Annahme Bédiers, dass der französische Prosaroman

---

1) Dasselbe begegnet zuerst in den Jātaka, hier aber ohne das Gottesurteil, s. E. B. Cowell, *The Jātaka, translated*, I, Cambridge 1895, no. 62. In Europa findet es sich vor Thomas-Bérol nicht; s. Hertz, *Tristan und Isolde*[3] S. 545, Anm. 112.



eine von Eilhart-Bérol unabhängige Fassung der Tristandichtung darstelle; denn sie hat zur Voraussetzung, dass der Prosaroman entweder auf die Quelle Eilhart-Bérols oder Bérol selbst zurückgeht, in der die fragliche Änderung vorgenommen war, oder dass er doch in der vorliegenden Episode durch diese Quelle oder durch Bérol selbst beeinflusst ist. Aber, wie ich oben S. 329 ff. gezeigt habe, erweist sich jene Annahme Bédiers bei näherem Zusehen als unhaltbar: der Prosaroman ist n i c h t unabhängig von Eilhart-Bérol, sondern hat gelegentlich deren Version benutzt. Ist dem so, dann liegt kein Grund vor zu der von Bédier und auch von Golther vertretenen Ansicht, dass die Darstellung der Episode, welche Eilhart-Bérol-Prosaroman geben, die des Ur-Tristan gewesen sei, vielmehr hindert nichts, anzunehmen, dass die gemeinsame Quelle der eben genannten Gruppe ebensowohl wie Thomas die ursprüngliche Version abgeändert hat, dass wesentliche Elemente beider in der Version des Ur-Tristan vorhanden waren und letztere in der Hauptsache übereinstimmte mit der Darstellung des persischen Romanes, wo wir Gottesurteil—Feuertod—Reinigungseid—Flucht der Liebenden vereinigt finden.

Ich fahre nun fort in der Aufzählung der Tn und WR gemeinsamen Motive:

10. *Als der König Gewissheit erlangt hat, dass er von den beiden Liebenden hintergangen wird, verstösst er sie vom Hofe. Beide leben im Gebirge, bezw. im Waldgebirge längere Zeit in voller Freiheit dem Genuss ihrer Liebe. Der Held teilt seine Zeit zwischen der Geliebten und der Jagd.* (WR: „So blieb Râmîn sieben Monate im Gebirge in der Winterszeit, abwechselnd auf der Jagd und bei Wîs sich ergötzend“; fast wörtlich übereinstimmend der französische Prosaroman: *Ainsi se deduit Tristan en la cache et en la compagnie d'Yseult,* Bédier II, S. 362). Graf S. 405 f., Thomas bei Bédier I, S. 231 ff.

Die Verstossung findet sich somit allerdings nur bei Thomas. Aber da, wie oben S. 334 gezeigt, die Thomas'sche Version der in Eilhart-Bérol-Prosaroman gleichberechtigt gegenübersteht, so liegt kein Grund vor, jene, wie Bédier und Golther tun, vom Ur-Tristan auszuschliessen.

Ein Unterschied zwischen Tn und WR besteht nun hier allerdings insofern, als in WR zunächst nur Wîs verstossen wird, Râmîn erfährt das gleiche Schicksal erst, als er um Urlaub für die Jagd bittet und der Schah erkennt, dass es ihm nur darum zu tun ist, Wîs aufzusuchen. Tristan und Isolde dagegen werden gleichzeitig verstossen und begeben sich nun gemeinsam in den Wald.

Ein weiterer Unterschied liegt vor, insofern Wîs und Râmîn während dieser Zeit zu Mâh im Palaste leben, Tristan und Isolde hingegen in

voller Einsamkeit im Waldgebirge; auffälligerweise aber stimmt der französische Prosaroman hier zu WR: Tristan und Isolde leben im Walde von Moroys in einem Schlosse, das einst ein Ritter von Cornwall für seine Geliebte erbaut hatte, Bédier II, S. 361. Fliesst der Prosaroman an dieser Stelle direkt aus dem Ur-Tristan und hat er das Ursprüngliche bewahrt?

Die Verbannungsepisode geht in WR der Gottesurteilsszene unmittelbar voran, bei Thomas, der, wie gesagt, die erstere allein hat, folgt sie derselben, getrennt von ihr durch Tristans Aufenthalt in Wales und die Episode von dem Hunde Petitcrû; das Waldleben bei Thomas, das sich dem siebenmonatlichen Jagdleben des Râmîn in WR zu vergleichen scheint, schliesst sich wie letzteres an die Verbannung an. Dagegen folgt bei Eilhart-Bérol und im Prosaroman das Waldleben unmittelbar auf die Feuertodepisode. Die Darstellung der beiden Versionen der Tristansage würde sich am einfachsten erklären lassen, wenn wir annähmen, dass der Ur-Tristan, wie WR, eine zweimalige gemeinsame Entfernung der Liebenden vom Hofe kannte, und dass jene beiden Episoden im Ur-Tristan, wie bei Thomas, umgestellt waren: Gottesurteil, angedrohter Feuertod — Flucht der beiden Liebenden, Aufenthalt in der Fremde (Tristan und Isolde gemeinsam in Wales?) — Rückkehr der beiden an den Königshof — Verbannung — abermaliger gemeinsamer Aufenthalt in der Ferne (Jagdleben im Gebirge — Waldleben). Thomas übernahm diese Darstellung, da er aber das Gottesurteil mit glücklichem Erfolg für Isolde zum Vollzug gelangen liess, so war für diese ein Grund zur Flucht nicht mehr vorhanden, er liess deshalb Tristan allein in die Fremde gehen. Dem Urheber der gemeinsamen Quelle Eilhart-Bérols und des Prosaromans hingegen floss infolge undeutlicher Erinnerung die zweimalige Entfernung der beiden vom Königshofe in eine einzige zusammen, die er nun, unter Eliminierung des Verbannungsmotives, an die Verbrennungsepisode unmittelbar anschloss, so dass bei ihm auch das Waldleben auf diese Episode ohne Zwischenereignisse folgt.

Zu der Vermutung, es seien im Ur-Tristan die beiden in Rede stehenden Episoden transponiert gewesen, veranlasst mich die Meinung, dass die Übereinstimmung von Thomas mit WR in dem Motive: Verbannung der Liebenden + mehrmonatlichem gemeinsamem Jagdleben doch schwerlich auf einem Zufall beruhen dürfte, und die Erwägung, dass dann im Ur-Tristan das Waldleben sich nicht, wie in der Bérol-Gruppe, unmittelbar an die Feuertod-Episode angeschlossen haben kann, die Liebenden also, da sie vor dem Feuertod gemeinsam flüchten, eine Zeitlang anderweitig fern vom Hofe geweilt haben müssen.

Indessen, ich gebe zu, dass diese Konstruktion rein hypothetisch ist — freilich m. E. nicht mehr als die von Bédier und Golther an



den angegebenen Orten vorgetragenen Vermutungen bezüglich der Fassung und Anordnung der in Rede stehenden Episoden im Ur-Tristan —, wie denn überhaupt an dieser Stelle die Verhältnisse sehr kompliziert liegen.

Mag dem sein, wie ihm wolle, in jedem Falle bleibt die Tatsache bestehen, dass sowohl im Tn wie in WR die beiden Liebenden vom Hofe verbannt werden und längere Zeit sorgenfrei und glücklich in der Ferne leben.

11. *Als die beiden Liebenden den Königshof verlassen haben und gemeinsam in der Verborgenheit leben, wird der König von Sehnsucht nach der Gattin verzehrt und erklärt, ohne sie nicht leben zu können.*

Als Wîs und Râmîn vor dem drohenden Feuertod durch die Wüste zu einem Freunde Râmîns geflüchtet sind und bei diesem leben, reitet Mobad lange in der Welt umher, um die Gattin zu suchen, aber er muss unverrichteter Sache nach Hause kehren. Er lebt nun „einsam und in Trauer." Wie seine Mutter ihm wegen seiner Niedergeschlagenheit Vorwürfe macht, erklärt er ihr: „ . . ein Weib hat mir es angetan und ohne sie kann ich keine Ruhe finden; wenn ich von Wîs Nachricht erhielte, dann würde mein langer Gram sich verkürzen; ja ich gestehe es, wenn ich ihr Angesicht wiedersehe, werde ich Siegel und Ring in ihre Hand geben und nur ihrem Befehle gehorchen" u. s. w., Graf S. 409f.

Bei Gottfried von Strassburg V. 17279ff. heisst es:

> Under diu dô diz geschach
> sô haete ie michel ungemach
> der trûrige Marke:
> er trûrete starke
> umbè sîn êre unde umbe sîn wîp.
> ime begunde muot unde lîp
> von tage ze tage swaeren
> êr' unde guot unmaeren.
> sus gereit er in denselben tagen
> in disen selben walt jagen . . .

Der Prosaroman erzählt, nachdem Tristan mit Isolde, um dem Scheiterhaufen zu entgehen, in den Wald geflüchtet ist:

*Ung jour advint que le roy Marc chevauchoit par my la forest du Moreis a grant compagnie de gent et disoit que, s'il n'avoit Yseult, il mourroit, et dit qu'il vouldroit avoir donné la moitié de son royaume qu'elle fust avecques lui, par si qu'il ne la perdist jamais.*

Das Motiv begegnet in der Tristandichtung allerdings nur bei Gottfried und im Prosaroman; da dies aber kein Zufall sein kann, so

muss es schon in Gottfrieds Quelle Thomas gestanden haben, wie das auch Bédier I, S. 239, Anm. wenigstens vermutet. Geht nun der Prosaroman hier direkt auf den Ur-Tristan zurück, so muss das Motiv schon in diesem vorhanden gewesen sein, ist er von Thomas abhängig, so hindert wenigstens nichts, anzunehmen, dass Thomas es aus dem Ur-Tristan hatte.

12. *Nachdem die Liebenden eine Zeitlang ferne vom Hofe geweilt haben, werden sie vom König wieder zu Gnaden angenommen.*

Dies geschieht in WR in den beiden unter 9 erwähnten Fällen, s. Graf S. 407 und 411. Dass sowohl Tristan als Isolde nach dem Waldleben zu Mark zurückkehrten, sagt Thomas (Bédier I, S. 247), dessen Darstellung hier ebensowohl ursprünglich sein kann wie die Bérols, der Golther S. 51 den Vorzug gibt.

13. *Die Liebenden haben einmal im Garten des Palastes eine Zusammenkunft; der König erscheint überraschend, doch gelingt es ihm nicht, sie zu fassen und ihre Schuld unzweifelhaft festzustellen: der Held entflieht, indem er über die Mauer klettert* (WR), *bezw. über die Palisade springt* (Thomas, Bédier I, S. 251); *der König lässt sich einreden, seine Gattin sei schuldlos und verzeiht ihr abermals. Unmittelbar darauf* (Thomas), *bezw. kurz darauf* (*nach einer kurzen Zwischenepisode,* WR, s. oben S. 343, Graf S. 419) *nimmt der Held von der Königin Abschied und begibt sich ins Ausland.*

Diese Episode findet sich nur bei Thomas; die Darstellung der anderen Gruppe ist hier völlig verschieden. Bei Eilhart-Bérol ist die Kraft des Liebestrankes auf vier, bezw. drei Jahre beschränkt; diese laufen während des Waldlebens ab. Nun erklärt sich Tristan brieflich bereit, Isolde an Mark zurückzugeben. Mark geht auf das Anerbieten ein, weigert sich aber, Tristan im Lande zu dulden, der nun von Isolde Abschied nimmt und in die Fremde auf Abenteuer zieht. Die gleiche Erzählung ist offenbar, wie auch Bédier II, S. 263 annimmt, in der Quelle des Prosaromanes vorhanden gewesen, der mit Eilhart-Bérol darin übereinstimmt, dass er Tristan direkt vom Walde aus in die Fremde ziehen lässt.

Bédier II, 258 setzt nun die Eilhart-Bèrol'sche Version in den Ur-Tristan, einfach auf Grund seines Schemas, demzufolge Eilhart-Bérol + Prosaroman den Archetypus ergibt. Ich habe aber oben S. 329 ff. gezeigt, dass Bédiers Schema gerade in diesem Punkte falsch ist; es kann mithin aus dem Zusammengehen des Prosaromanes mit Eilhart-Bérol für den Ur-Tristan nichts erschlossen werden, und die Version des Thomas darf *a priori* ebensowohl Anspruch darauf erheben, als ursprünglich zu gelten wie die der drei genannten Dichtungen.

Dafür nun, dass in der Tat die Thomas'sche Version die richtige ist, spricht der Umstand, dass bei näherem Zusehen die andere sich als unlogisch, widerspruchsvoll darstellt. Bei Eilhart-Bérol nämlich trennen sich Tristan und Isolde, obwohl sie in voller Ungebundenheit fernerhin zusammenleben könnten, freiwillig, einfach deshalb, weil die Zeit, während der der Liebestrank wirkt, abgelaufen ist — ihre Leidenschaft erlischt. Voraussetzung dieser Version ist also die Beschränkung der Kraft des Liebestrankes auf drei (Bérol), bezw. vier Jahre (Eilhart). Nun ist aber, wie schon früher, oben S. 336, Anm. 1, bemerkt, Bédier selbst, und zwar m. E. mit Recht, der Ansicht, dass im Ur-Tristan die Kraft des Liebeszaubers zeitlich nicht begrenzt war. Folglich ist die Eilhart-Bérol'sche Version im Ur-Tristan unmöglich: so lange die Kraft des Liebestrankes währt, können Tristan und Isolde nicht daran denken, freiwillig auseinanderzugehen. Die Motivierung, welche Bédier II, 258 in seiner Rekonstruktion des Urgedichtes für ihre Trennung gibt: *Ils s'effrayent d'abord* [nachdem der König sie in der Laube schlafend gefunden hat], *craignant que le roi ne soit allé chercher du renfort*; *mais bientôt ils comprennent sa clémence, et qu'il sera possible de trouver un accommodement avec lui*, diese Motivierung findet sich in keinem der erhaltenen Denkmäler, stammt vielmehr aus Bédiers eigener Erfindung. Dass sie an den Haaren herbeigezogen ist und in keiner Weise ausreicht, die Trennung des noch immer durch den Liebeszauber zusammengeketteten Paares zu erklären, dürfte einleuchten.

Dagegen ist bei Thomas alles völlig klar und verständlich: Mark hat die beiden Liebenden im Garten *in flagranti* ertappt; nun ist Tristan zu schleuniger Flucht, zur Trennung von Isolde, gezwungen, denn ihm droht der Feuertod: s. Bédier I, S. 249, V. 20 ff., wo Tristan sagt:

20 Li rois a veu quanque avon fait,
Au palais a ses omes vait;
Fra nos, s'il puet, ensenble prendre,
Par jugement ardoir en cendre.
Je m'en voil aler, bele amie;
25 Vos n'avés garde de la vie,
Car ne porez estre provee . . .

Was Bédier II, S. 261 beibringt, um die Darstellung des Thomas als unwahrscheinlich zu erweisen, ist ohne Belang. Er findet es unnatürlich, dass Mark, nachdem er Tristan und Isolde im Garten ertappt hat, wieder fortgeht, um seine Barone zu holen, wodurch Tristans Flucht ermöglicht wird. Aber ist es nicht vielmehr ganz begreiflich, dass Mark sich, bevor er das Todesurteil über die beiden ausspricht, erst einwandfreie Zeugen verschaffen will? Ausserdem lässt er ja den Zwerg zur Beobachtung des Paares zurück. Allerdings ist, wie Bédier

I, S. 251, Anm. 1 selbst bemerkt, später auffälligerweise nicht mehr von dem Zwerg die Rede, der, wenn er zurückblieb, Mark über Tristans Flucht hätte berichten müssen; aber eben daraus scheint hervorzugehen, dass Thomas' Darstellung hier nicht mehr völlig korrekt ist, und es wäre unter diesen Umständen möglich, dass der Ur-Tristan die Entfernung des Königs nicht kannte, diese vielmehr einen Zusatz des Thomas darstellt.

Bédier erklärt ferner, Tristan handle feige, indem er fliehe: *sans s'inquiéter si Marc, revenant avec ses témoins, ne mettra pas à mort la reine, il s'enfuit*, und er meint, eine solche Feigheit sei Tristan nicht zuzutrauen. Aber offenbar kann Tristan durch sein Bleiben Isolde gar nichts nützen, sondern nur schaden, denn er hat gehört, wie Mark sagte, er wolle die beiden, wenn er sie überführen könne, verbrennen lassen, sein Bleiben bedeutet also sowohl für Isolde wie für ihn den Tod; findet man Isolde hingegen allein, so wird man sie, meint Tristan, nicht überführen können:

> 25 Vos n'avés garde de la vie,
> Car ne porez estre provee . . .

Dass Tristan flieht, ist also das einzige, was er tun kann, um Isolde zu retten, und durchaus kein Akt der Feigheit.

Bédier tadelt weiter die *invraisemblable stupidité de Marc, qui, retrouvant seule la reine, se persuade, comme un mari de fabliau, qu'il a été „enfantosmé“ et qu'il a rêvé.* Dass Mark sich einreden lässt, er habe falsch gesehen, ist freilich seltsam. Aber ist die Leichtgläubigkeit, die er auch vorher immer und immer wieder betätigt, es etwa weniger? Ist dieser Zug um ein Haar unwahrscheinlicher als jener andere, unzweifelhaft echte, wonach das Schwert, das zwischen den beiden im Walde Schlummernden liegt, genügt, um Mark von der Unschuld der Monate lang in der Einsamkeit zusammen Hausenden zu überzeugen? Ist der fragliche Zug nicht auch psychologisch recht wohl zu rechtfertigen, indem Mark eben, wie Mobad in WR, an die Schuld der Gattin nicht glauben will?

Endlich meint Bédier II, S. 262, „die Verabredung der beiden über den Ring“ nehme sich in der Gartenszene „bizarr“ aus, *où ils devraient employer à tâcher de sauver leurs corps les courts instants dont ils disposent.* Aber worin besteht diese Verabredung? Doch nur darin, dass Isolde, indem sie Tristan den Ring übergibt, sagt, er möge ihm als Brief und Siegel, als Trost und Erinnerung dienen. Nun, ich dächte, diese rasch gesprochenen Worte wären auch mit dem hastigsten, überstürztesten Abschied vollkommen vereinbar. Die Abschiedsworte, die Thomas ausserdem den beiden in den Mund legt, können im wesentlichen eine von ihm selbst herrührende Erweiterung darstellen — wie ja bei Gottfried wieder die Thomas'schen Abschiedsreden wesentlich verbreitert sind, s. Bédier I, S. 252ff. —, sie haben mit der Handlung





nichts zu tun und brauchen im Ur-Tristan nicht vorhanden gewesen zu sein.

Somit erweisen sich alle Einwände, die Bédier gegen die Thomas'sche Gartenszene erhebt, als nicht stichhaltig, und da die ihr entsprechende Darstellung bei Eilhart-Bérol (-Prosaroman), wie gezeigt, einen groben inneren Widerspruch enthält und im Ur-Tristan unmöglich ist, so spricht alles dafür, dass die Thomas'sche Version, die nahe mit einer Szene in WR übereinstimmt, die ursprüngliche ist. Im einzelnen ist nun freilich die Darstellung in WR und im Tn wieder verschieden. S. bezüglich WR oben S. 342. Bei Thomas wird der König durch den Zwerg nach dem Garten geführt, wo Tristan und Isolde eingeschlafen sind. Er begibt sich in den Palast, um die Barone zu holen, die ihm als Zeugen dienen sollen. Da erwacht Tristan, wird des Königs noch ansichtig, nimmt von Isolde Abschied und entflieht über den Gartenzaun. Als der König mit den Baronen zurückkehrt, finden sie nur Isolde (wie in WR der Schah von vornherein nur Wîs noch antrifft); die Barone reden Mark ein, er habe sich geirrt, und Mark glaubt es.

Trotz dieser Abweichungen im Detail ist die nahe Übereinstimmung der Szene in WR und im Tn offenbar höchst frappant.

14. *Der Held vermählt sich im Auslande mit einer vornehmen Jungfrau, die ihn durch ihre Schönheit fesselt. Die Königin verbringt ihre Tage in tiefer Trauer.*

Râmîn heiratet zu Gurâb die Gul, deren Bruder als ein tapferer Grenzwächter bezeichnet wird Graf. S. 420ff.

Tristan heiratet in der Bretagne die *Isolt as blanches mains*, deren Bruder Kaherdin im Kriege steht gegen die Feinde des Landes. Bédier II, S. 267; Golther S. 55.

15. *Aber der Held kann auch in der Fremde die Geliebte nicht vergessen; er verfällt in Trauer und Schwermut, und die Sehnsucht wird so mächtig in ihm, dass er zur Königin zurückkehrt und aufs neue mit ihr Umgang hat.*

S. die Darstellung des persischen Romanes oben S. 343f.

Tristan liebt auch noch nach seiner Vermählung mit Isolde Weisshand die blonde Isolde und hält sich deshalb von seiner Gattin fern.

Zu dreien Malen kehrt er zu Isolde nach Cornwall zurück:

Das erstemal mit Kaherdin, um diesem zu zeigen, wie schön Isolde ist — so Thomas —, oder um ihm zu zeigen, dass Isolde seinen Hund besser behandelt als Kaherdins Schwester ihn. Bédier II, S. 269ff., Golther S. 55.

Das zweitemal wiederum mit Kaherdin, um zu erkunden, ob es

wahr ist, dass Isolde, wie man ihm mitgeteilt hat, ein härenes Gewand auf dem Leibe trägt, um zu büssen wegen einer Beschimpfung, die sie unwissend Tristan angetan hat. Bédier II, S. 276 ff.; Golther S. 57.

Das drittemal bewegt ihn nur Sehnsucht nach Isolde zu der Reise; er sucht sie auf in der Verkleidung eines Narren. Bédier II, S. 283; Golther schliesst die Folie vom Ur-Tristan aus.

16. *Beide Romane schliessen mit dem Tode der beiden Liebenden, mit der Angabe, dass sie nebeneinander bestattet wurden, und mit dem Hinweise darauf, dass ihre Seelen sich im Jenseits aufs neue vereinigten.*

Von Râmîn heisst es nach Graf S. 433: „Sein Leib wurde zu dem Leibe der Wîs gelegt und sein Geist vereinigte sich wieder im Paradies mit dem ihrigen.

Im Himmel knüpften fest den Bund der Treue
Und feierten die Hochzeit sie auf's neue."

Im Tn gelangt der Gedanke der Wiedervereinigung im Tode symbolisch zum Ausdruck durch die schöne Erzählung von den auf den Gräbern der Liebenden aufspriessenden Sträuchen, die ihre Zweige verschlingen. Bédier II, S. 301; Golther S. 58.

Dies sind die markantesten, übereinstimmenden Motive in dem persischen Roman des 11. und in dem anglonormannischen — oder englischen? — Ur-Tristan des 12. Jahrhunderts, bezw. in den Abschnitten der erhaltenen Bearbeitungen dieses zu supponierenden Ur-Gedichtes, welche auf letzteres zurückgeführt werden können.

Es kommen zu ihnen nun aber noch eine Reihe weiterer Parallelen hinzu, bei denen ich, weil sie in den besonderen Umständen und in der Einkleidung stark abweichen, oder weil von den Tristandichtungen nur der Prosaroman sie bietet, nicht mit gleicher Sicherheit einen Zusammenhang behaupten möchte und die ich deshalb in die obige Liste nicht aufgenommen habe, die mir aber dennoch sehr der Beachtung wert scheinen und die ich anhangsweise hier noch aufführen möchte:

An das bekannte Motiv, dass Mark einmal die Liebenden scheinbar schuldlos, durch ein Schwert getrennt, zusammen schlafen findet, welches im Tn in der Episode ihres Waldlebens auftritt (Bédier II, S. 256; Golther S. 50), erinnert es, wenn in WR in der unter no. 13 herangezogenen Gartenszene, s. oben S. 342 f., Graf S. 419, Wîs dem Mobad erzählt, ein Engel habe sie in den Garten getragen und sie habe hier unschuldig an Râmîns Brust geschlafen. Wie im Tn dem täuschenden Schein, so glaubt hier der König den täuschenden Worten der Gattin und verzeiht ihr. Gemein ist beiden Darstellungen das Motiv einer die Täuschung des Königs bezweckenden und auch erreichenden



scheinbar schuldlosen Gemeinschaft der beiden Liebenden. Allerdings begegnet dasselbe in verschiedenen Episoden.

Weiter: In WR, s. oben S. 343, Graf S. 419, wird erzählt, dass der König einmal im Zorne im Beisein der Wîs mit der einen Hand Râmîn am Barte fasste, mit der andern das Schwert zog und ihn niederwarf, um ihm das Haupt abzuschlagen, „aber Râmîn fasste rasch dessen zwei Hände, zog ihn vom Polster auf die Erde herab und entriss ihm das indische Schwert; vom Weine trunken blieb er besinnungslos liegen und wusste nicht mehr, was geschehen war". Dieses Vorkommnis wird der Grund, dass Râmîn das Land verlässt (= Tristans Weggang nach der Bretagne).

Im französischen Prosaroman, Löseth S. 37, wird berichtet, Andret habe die beiden Liebenden, als sie sich eines Tags ein Stelldichein gegeben hatten, beim König verklagt: *Marc espère les surprendre et court vers eux, l'épée à la main; mais Gouvernal avertit Tristan, et au moment où le roi ‚cuide ferir' son neveu, celui-ci évite le coup: ils se défient l'un l'autre. Tristan, que personne n'ose arrêter malgré l'ordre du roi, poursuit Marc et l'abat d'un coup de plat d'épée.* Tristan verlässt nun den Hof und flüchtet in den Wald.

Hier wie dort also greift der König mit dem Schwerte in der Hand den Liebhaber an, der nun seinerseits jenen zu Boden wirft und dann den Hof verlässt.

Die Übereinstimmung ist gewiss sehr merkwürdig. Wenn der Prosaroman, wie Bédier und Golther annehmen, direkt aus dem Ur-Tristan schöpft — ich kann nur zugeben, dass er teilweise aus ihm schöpft, s. oben S. 334 — dann besteht die Möglichkeit, dass die vorliegende Szene eine Reminiszenz an jene Szene in WR darstellt; ihr Fehlen bei Thomas und Eilhart-Bérol spricht nicht dagegen, da die freie Art, in welcher die Urheber dieser beiden Versionen ihre Quelle behandeln, die Annahme sehr wohl als zulässig erscheinen lässt, dass beide unabhängig von einander die gleiche Episode weggelassen haben. Allerdings findet sich die letztere in WR und im Prosaroman an ganz verschiedener Stelle: dort gegen Ende der Erzählung, unmittelbar bevor Râmîn, um das Verhältnis mit Wîs abzubrechen, ins Ausland geht, im Prosaroman gleich zu Anfang des Liebesverhältnisses zwischen Tristan und Isolde, als beide zum ersten Male bei Mark verklagt worden sind. Aber ich habe schon oben S. 329f. gezeigt, dass die ganze Episode an dieser Stelle der Tristandichtung unmöglich ist; ist sie deshalb ursprünglich, so muss sie transponiert sein, und gegen die Annahme einer solchen Transposition einer einzelnen Szene durch einen Bearbeiter infolge ungenauer Erinnerung oder absichtlicher Änderung besteht auch nicht das geringste Bedenken; derartige Verschiebungen von Episoden werden sich bei mündlicher Überlieferung immer leicht einstellen.

Es scheint mir also die Möglichkeit gegeben, dass die in Rede stehende Szene des Prosaromans schon im Ur-Tristan, nur an anderer Stelle, vorhanden war und auf jene Szene im WR zurückgeht.

Eine gleichfalls recht merkwürdige Übereinstimmung zeigt die Erzählung vom Tode des Königs Mobad in WR mit dem nur bei Thomas überlieferten Traum des Mariadoc, Bédier I, S. 177f., den als einen Bestandteil schon des Ur-Tristans zu betrachten wiederum nichts im Wege steht:

Mariadoc träumt, dass ein riesiger Eber aus dem Walde herauskommt, auf das Schloss des Königs zustürzt, wo niemand ihm entgegenzutreten wagt, in Marks Schlafgemach eindringt und diesen im Bett mit seinen Hauern zwischen die Schultern stösst, so dass das Bett mit Blut besudelt wird. Mit dem Eber ist Tristan gemeint. Man vergleiche damit die ganze ähnliche Erzählung in WR oben S. 344[1]).

---

1) Ich setze hier beide Stellen nebeneinander:

Thomas, nach der Tristrams Saga, bei Kölbing, S. 162.

„Inzwischen träumte dem Ratsmann [Mariadokk], er sähe aus dem Walde einen riesigen Eber hervorbrechen, mit gähnendem Rachen, der seine Zähne wetzte, als ob er wütend wäre, und so schrecklich sich geberdete, als ob er alles zerreissen wollte, und nach dem Schlosse zu seine Richtung nahm; als er dahin kam, wagte Niemand im ganzen Gefolge des Königs ihn zu bestehen oder ihm entgegen zu gehen oder ihn zu erwarten, und er sah, dass jener auf des Königs Bett zustürzte und den König zwischen die Schultern stiess, so dass von dem Blut und Schaum, der ihm aus dem Munde rann, alles Bettzeug befleckt wurde; es kamen da viele Leute herbei ihm zu helfen, und er wagte nichts dagegen zu tun. Da erwachte Mariadokk vor Erschöpfung und Angst über den Traum . . .“

Wîs und Râmîn, Graf S. 432.

„Der König sass da in der Krieger Reih'n,
Da hörte plötzlich man im Lager schrei'n:
Vom Lager zog ein Stück von ungefähr
Sich längs der Niederung des Flusses her;
Ein Eber kam von dort herausgerannt,
Voll Wildheit wie ein brünst'ger Elephant.
Gar viele liefen nach ihm mit Geschrei,
Auf viele stürzt' er unversehns herbei;
Verwirrt ganz durch das Rufen und das Schrei'n
Drang in des Königs Lagerplatz er ein.
Da trat heraus vom Zelt der Schahanschah,
Schnell sass er auf Gurgan'schem Rosse da,
Nahm in die Hand den schwarzen Speer beherzt,
Mit dem er manchen Feindes Brust geschwärzt.
Ein Löwe stürzt er auf das Wildschwein her
Und schleudert nach dem Wütenden den Speer.
Des Schicksals Trug, des Himmels Kreiseslauf
Führt einen Wechsel in dem Spiel herauf;

Wurde der persische Roman dahin abgeändert, dass er mit dem Tode der beiden Liebenden schloss, wie es die Tristansage tut, so musste natürlich die Erzählung vom Tode Mobads fallen. Liegt der Gedanke nicht nahe, der Bearbeiter, der diese Änderung vornahm, habe sich die Eber-Geschichte darum doch nicht entgehen lassen wollen und habe sie als symbolischen Traum an anderer Stelle der Erzählung eingefügt?

Weiter: In WR gelangt Râmîn einmal in *Frauengewändern* zu Wîs in den Palast (zusammen mit seinen vierzig gleichfalls in Frauengewänder gehüllten Männern), Graf S. 428. Auch dieses Motiv findet sich im Prosaroman: Als Isolde von Mark in einen Turm eingeschlossen worden ist, schleicht sich Tristan in Frauenkleidung bei ihr ein, s. Löseth S. 42.

Indessen ich will, wie gesagt, alle diese zuletzt aufgezeigten Parallelen für die Beweisführung gar nicht heranziehen; ich beschränke mich auf die oben zusammengestellten 16 Punkte. Diese umfassen die Mehrzahl der wesentlichen Elemente der Tristansage: nicht vorhanden sind von letzteren in der persischen Dichtung nur die ganze Vorgeschichte der Vermählung Marks mit Isolde, das Morholt-Abenteuer mit seinen Konsequenzen, sowie der tragische Schluss des Tn, der Liebestod Tristans und Isoldens.

*Es dünkt mich nun ein Moment von geradezu entscheidender Bedeutung, dass eben diese dem persischen Roman fehlenden Motive der Tristansage anerkanntermassen ursprünglich mit der Liebessage, wie sie der Tristanroman bietet, nicht in Zusammenhang standen, sondern aus an-*

---

Der Speer verfehlt das Ziel; auf Schah und Ross
Stürzt mit des Windes Hast der Eber los
Mit wildem Grunzen greift das Pferd er an
Und reisst den Bauch ihm auf mit spitzem Zahn,
Es stürzen Pferd und Schah zusammen nieder,
Dreh'n sich gleich Mond und Himmel hin und wieder.
Noch liegt der König da, der Weltbezwinger,
Da kommt des Schweines Zahn, der Todesbringer,
Er reisst ihm auf den Leib vom Bauch zur Brust,
Zerrissen ward der Sitz von Groll und Lust".

tiker, griechischer — und ev. orientalischer — Sage entlehnt wurden, s. Golther S. 20ff.; ders., *Die Sage von Tristan und Isolde*, München 1887, S. 24ff.; Bédier II, S. 135ff.

Die Geschichte von Morholts Tributforderung und Erlegung durch Tristan beruht auf der griechischen Theseussage, die dem Mittelalter im Kommentar des Servius zur *Aeneïs* III, 74 zugänglich war.

Die Erzählung von der Heilkunst Isoldens, von Tristans Verwundung durch eine vergiftete Waffe in der Bretagne, von Isoldens Abholung behufs Heilung der Wunde, und von Tristans und Isoldens Tod ist eine Nachbildung der Sage von Paris und seiner ersten Gattin Oinone, die überliefert ist bei Parthenius von Nicaea, Vergils griechischem Lehrer, in seinen *'Ερωτικὰ παθήματα*, einer Sammlung von Beispielen leidenschaftlicher Liebe — Parthenius schöpfte sie aus dem alexandrinischen Epiker Nikander (2. Jahrh. n. Chr.) —: Alexander, d. i. Paris, der Sohn des Priamus, als Hirt im Ida lebend, vermählt sich mit Oinone, der Tochter des Kebren. Oinone besitzt Sehergabe. Sie prophezeit ihm, er werde sie einmal verlassen, in Europa von Liebe zu einem fremden Weibe ergriffen werden und dadurch einen Krieg gegen sein Vaterland heraufbeschwören. In diesem Kriege werde er verwundet werden, und sie allein werde imstande sein, ihn zu heilen. Als Alexander die Helena entführt hat, kehrt Oinone zu ihrem Vater zurück. Alexander aber wird vor Troja von einem vergifteten Pfeile des Philoktet verwundet. Er sendet einen Boten an Oinone, mit der Bitte, ihm Hilfe zu bringen. Sie aber antwortet trotzig, er möge sich an Helena wenden. Trotzdem eilt sie, dem Boten nachfolgend, zu ihm. Als Alexander den abschlägigen Bescheid vernimmt, verzweifelt er und stirbt. Oinone aber, als sie ihn tot findet, bricht in Wehklagen aus und nimmt sich das Leben[1]). S. auch Hertz, *Tristan und Isolde*[3], S. 565, Anm. 140.

Die Geschichte von dem weissen und schwarzen Segel geht wiederum zurück auf die Theseussage.

Was die letztere betrifft, so meint allerdings Bédier, dass aus ihr mit Sicherheit nur die Geschichte von dem schwarzen und weissen Segel abgeleitet werden könne; bezüglich des Morholt-Abenteuers wendet er ein, dieser sei ein Mensch, nicht ein Ungeheuer, wie der Minotaurus, und die

1) *Mythographi Graeci* II, f. 1 ed. Sakolowski, Leipzig 1896, S. 9. Die Existenz eines Mimus von Paris und Oinone unter Domitian stellt fest H. Reich, *Der Mimus*, Berlin 1903, I, S. 190. — Sollte nicht auch für die Ausmalung des Jagdlebens, das Tristan und Isolde im Walde zusammen führen, als Vorbild gedient haben das glückliche Land- und Jagdleben des Paris und der Oinone im Waldgebirge des Ida, das Ovid in seiner 5. Heroïde schildert? In ländlicher Abgeschiedenheit, fern von der Stadt, im Vordergrunde ein Schiff, zeigen auch antike Bildwerke uns das Paar, s. den Artikel *Oinone* in Roschers *Lexikon d. griech. u. röm. Mythol.* III, 1, Sp. 789.



Forderung eines Tributes von Knaben und Mädchen werde auch gestellt durch *bien d'autres héros de contes de fées, tous étrangers à la légende de Thésée.* Aber das erstere Bedenken ist offenbar ohne Gewicht, und was den zweiten Punkt betrifft, so müsste man doch fordern, dass Bédier uns zunächst die betreffenden Märchen oder Sagen namhaft machte und nachwiese, dass sie unzweifelhaft weder von der Theseussage noch von der Tristansage, die sich beide einer ganz ausserordentlichen Verbreitung erfreut haben, beeinflusst sind. — Die Sage von Paris und Oinone erwähnt Bédier, soweit ich sehe, seltsamerweise überhaupt nicht, obgleich doch hier die Abhängigkeit der Tristansage unmöglich bezweifelt werden kann und auch m. W. noch von Niemand bezweifelt worden ist.

Von dem Liebesroman ursprünglich unabhängig und entweder gleichfalls aus griechischer oder aus orientalischer Sage entlehnt ist ferner die Geschichte von der „goldhaarigen Jungfrau", die Erzählung von der Schwalbe, die vor Mark ein goldenes Frauenhaar niederfallen lässt, worauf er erklärt, nur die zur Frau nehmen zu wollen, von der dies Haar stamme: Tristan zieht aus, sie zu suchen und findet sie in Isolde. Diese Geschichte begegnet in ihrer ältesten nachweisbaren Fassung in einem ägyptischen Märchen, dem „ältesten Märchen", welches im 13. vorchristlichen Jahrhundert unter der Regierung des Nachfolgers Ramses II., des Sesostris der Griechen, aufgezeichnet wurde, in jüngerer Gestalt um die Wende unserer Zeitrechnung bei Strabo XVII, 808, und die in der Tristandichtung vorliegende Fassung muss in letzter Linie zurückgehen auf eine Version, die zwischen dem ägyptischen Märchen und der Strabo'schen Version steht.

Das von Mannhardt, *Zeitschr. f. deutsche Mythologie* 3, Göttingen 1855, S. 232 ff. in Übersetzung mitgeteilte ägyptische Märchen von Satu und Anepu erzählt unter vielem anderen S. 236 folgendes: Der Gott Num schafft für Satu ein Weib, das schöner ist als alle Frauen Ägyptens. Der Nil verliebt sich in sie und entführt eine Haarflechte von ihr, die einen wunderlieblichen Geruch verbreitet. Als die Flechte bei den „Werkstätten des Königs" angelangt, wird sie vom Aufseher über die Arbeiter bemerkt: „er nimmt sie auf und bezaubert von ihrem Duft, beeilt er sich, sie dem König zu senden. Da liess man die Weisen Pharaos versammeln, die alle Dinge wussten. Sie sagten dem Könige: „Diese Locke gehört zum Kopfschmuck einer Tochter des Sonnengottes, des Herrn der beiden himmlischen Zonen und des Wassers; vom Wesen aller Götter ist etwas in ihr. Lass Boten ausgehen in alle Länder, um sie aufzusuchen . . .". Der König tut so, die Boten durchziehen die Erde, die aber, welche in Satus Tal kommen, werden von diesem getötet bis auf einen, der es dem König meldet. Der König lässt nun Bogenschützen und Krieger auf Streitwagen ausziehen, die die Frau

des Satu rauben. „Die Schönheit der Sonnentochter setzte ganz Egypten in Erstaunen; der König fasste zu ihr eine brennende Liebe und erhob sie in königlichen Rang“.

Strabo XVII, 808 erzählt, eine der Pyramiden bei Memphis solle das Grabmal einer Hetäre und von deren Liebhabern erbaut sein. Die Dichterin Sappho nenne sie Doricha, andere hingegen Rhodopis [= der Nitokris des Herodot, 3. Jahrtausend v. Chr.]. Von ihr werde folgendes berichtet: Als Rhodopis einst badete, raubte ein Adler ihrer Dienerin einen von Rhodopis' Schuhen, flog damit nach Memphis, wo der König eben unter freiem Himmel Gericht hielt, und liess den Schuh fallen gerade dem König in den Schoss. Dieser, erstaunt über das seltsame Ereignis und voll Bewunderung für den „Rhythmus“ des Schuhes, befahl, die Trägerin im ganzen Lande umher zu suchen. Als man sie endlich in Naukratis gefunden, machte er sie zu seiner Frau, und nach ihrem Tode wurde sie in der Pyramide begraben.

Die ursprüngliche Identität dieser beiden Geschichten mit der in Rede stehenden Episode der Tristansage ist evident und bedarf keines Beweises. Da nun das ägyptische Märchen an Stelle des Vogels, der bei Strabo den Schuh, im Tn das Haar entführt, noch den Fluss hat, und es andrerseits nicht wahrscheinlich ist, dass der Schuh nachträglich wieder durch das Haar ersetzt, also das Ursprüngliche durch Zufall wiedergefunden sein sollte, so muss die Version der Tristansage durch Zwischenglieder, über die sich vorläufig nichts aussagen lässt, zurückgehen auf eine Vorstufe der Strabo'schen Erzählung, in der die Haarflechte noch nicht durch den Schuh ersetzt war[1]).

Die Fassung des Märchens, die Bédier II, S. 180 gibt, ist nicht die ursprüngliche und nicht diejenige, welche der Tristansage zugrunde liegt, wie das ägyptische Märchen zeigt, das Bédier gänzlich ausser acht lässt. Letzteres beweist, dass sowohl das Motiv, wonach der König sich der nach dem Weibe ausgesandten Person entledigen will, als auch das in der Tristansage vorhandene Motiv, dass er die Auffindung des Weibes für unmöglich hält, unursprünglich sind und jüngere Zusätze darstellen.

Das Fehlen des Anfanges und Schlusses der Tristansage in dem persischen Roman kann mithin nicht als ein Argument gegen die Ableitung jener aus letzterem oder aus seiner Quelle verwertet werden.

Ich halte es nun für vollkommen ausgeschlossen, dass zwei Liebes-

1) Jüngere Märchen von der goldhaarigen Jungfrau werden analysiert von R. Köhler, *Germania* 11 (1866), S. 387 ff. Ich sehe davon ab, auch sie hier heranzuziehen, da sie für die Frage nach der Herkunft der in Rede stehenden Episode der Tristandichtung nicht in Betracht kommen. S. noch Liebrecht, *Germania* 12 (1867), S. 81; Golther in *Studien zur Literaturgeschichte, Bernays gewidmet*, Leipzig und Hamburg 1893, S. 169 ff.



romane, die in der Grundidee, in den Hauptcharakteren, in den wesentlichen Zügen der Handlung, in einer Reihe einzelner, durchaus eigenartiger Episoden und Motive — ich erinnere besonders an die Stellvertretung der Dienerin, das Gottesurteil, die Bedrohung mit dem Feuertod, die Flucht in die Wüste, die Überraschung der Liebenden im Garten und die darauffolgende Vermählung des Helden mit einer andern, seine Rückkehr zur ersten Geliebten —, die auch im ganzen Tone der Darstellung so nahe verwandt sind wie WR und Tn — letzterer besonders in der Thomas'schen Fassung —, in der Weltliteratur zweimal durch zwei voneinander völlig unabhängige Dichter ersonnen sein und alle diese Übereinstimmungen auf reinem Zufall beruhen sollten. Vielmehr scheinen mir, nachdem der persische Roman schon in der erhaltenen Fassung ca. 70—100 Jahre älter ist als der Ur-Tristan, die gegebenen Nachweise mit zwingender Gewalt zu dem Schlusse zu drängen, dass entweder jener selbst oder möglicherweise auch seine Quelle durch irgend welche Zwischenstufen hindurch die Grundlage der nordischen, auf britannischem Boden entstandenen Tristansage gewesen ist.

Der persische Roman von Wîs und Râmîn, abzüglich seiner Einleitung, kombiniert mit der Theseussage, der Paris-Oinonesage und dem uralten, ägyptisch-griechischen Märchen von der goldhaarigen Frau, bezw. Jungfrau, zur Wikingerzeit in Britannien, Irland und der Bretagne lokalisiert und angeknüpft an Namen der dortigen Geschichte und Sage, ergibt den Tristanroman in allen seinen wesentlichen, konstitutiven Elementen.

Ich verwahre mich nun von vornherein dagegen, dass man, wie das Leo Jordan, *Über Boeve de Hanstone.* Halle 1908 (*Beihefte zur Zeitschr. f. rom. Philol.* 14) und Christian Boje, *Über den altfranzösischen Roman von Beuve de Hamtone*, Halle 1909 (*Beihefte* etc. 19) in ihrer Kritik meines *Boeve-Amlethus*, Berlin 1905, getan haben, die Beweiskraft der aufgezeigten Übereinstimmungen in beiden Dichtungen dadurch zu entkräften sucht, dass man die einzelnen Motive isoliert betrachtet, nachweist, dass sie sich auch anderweitig mehrfach in der erzählenden Literatur des Mittelalters finden, diese Züge daraufhin als „Gemeinplätze" der mittelalterlichen Erzählungskunst bezeichnet und triumphierend folgert, es könne aus ihnen für die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Dichtungen nichts erschlossen werden. Wie verkehrt dieses Verfahren ist, hat schon E. Brugger in seinen ausführlichen, scharfsinnigen Rezensionen der Jordan'schen Abhandlung *Zeitschr. f. franz. Sprache u. Lit.* 34 (1909), 2, S. 30ff. und spez. S. 36, und der Boje'schen Abhandlung, ebenda 35 (1909), 2, S. 55ff. mit Recht hervorgehoben. Denn ich messe den einzelnen Motiven als solchen nur

ein geringes oder gar kein Gewicht bei, als entscheidend betrachte ich einzig und allein die Tatsache, dass sie in zwei Dichtungen alle vereinigt auftreten, dass sie zusammen eine ganze Kette von Übereinstimmungen darstellen. Wer die Gültigkeit dieses Argumentes zunichte machen will, der muss andere, von den betrachteten Dichtungen unzweifelhaft völlig unabhängige Erzählungsstoffe nachweisen, in welchen sich alle diese Motive gleichfalls finden. Dass die einzelnen Motive oder gar ihre Elemente bald in diesen, bald in jenen Dichtungen wiederbegegnen, erschüttert die Beweiskraft der geschlossenen Kette von übereinstimmenden Zügen, auf die ich mich berufe, in keiner Weise. In gleichem Sinne spricht sich bei anderem Anlass auch Arthur C. L. Brown, *Iwain, Studies and Notes in Philology and Literature* VIII (1903), S. 7 aus: *Everybody knows that the most complicated story can be taken apart into simple elements, and these simple elements can then be found separately almost anyhwhere. It is not the finding of a single element that proves a source. The combination of elements alone is significant. The more elements already in combination a supposed source can show, the stronger, other things being equal, is the probability of its being the true one.* Übrigens dürfte es bei mehreren der hervorgehobenen Motive und Episoden, auch wenn man sie isoliert, schwer halten, sie in irgendeiner anderen mittelalterlichen Dichtung, die nicht schon von der Tristansage oder ihren Quellen beeinflusst ist, aufzuzeigen.

Ich erhebe ferner Einspruch dagegen, dass man Kapital schlägt aus der teilweisen Verschiedenheit der Fassung, in der die einzelnen Motive in beiden Romanen auftreten, aus den abweichenden Nebenumständen, mit denen sie verknüpft sind. Dass Motive, welche sich teilweise oder ausschliesslich in mündlicher Überlieferung durch längere Zeiträume fortpflanzen, infolge unvollkommener Erinnerung der Nacherzähler oder infolge absichtlicher Änderungen phantasiebegabter Dichter sich in einzelnen Zügen differenzieren, das ist selbstverständlich, denn das Gegenteil, dass verschiedene Nacherzähler überall die gleichen Nebenzüge wegliessen und identische neue Zusätze machten, müsste fast als ein Wunder bezeichnet werden, jedenfalls würde es einen äusserst seltenen Zufall darstellen, — auch das vollständige Intaktbleiben einer Episode von einem gewissen Umfang bei längerer mündlicher Überlieferung dürfte als eine Ausnahme betrachtet werden dürfen. Die Frage, die im einzelnen Falle entschieden werden muss, ist vielmehr allein die, ob die identischen Merkmale zweier Erzählungsstoffe, zweier Episoden, Motive, zahlreich und eigenartig genug sind, um gemeinsame Abkunft wahrscheinlich oder annähernd gewiss zu machen; die differierenden Merkmale kommen bei Beantwortung der Frage nach ursprünglicher Identität nur insofern in Betracht, als die Wahrscheinlichkeit einheitlichen Ursprungs natürlich um so grösser ist,



je weniger zahlreich und je geringfügiger die Abweichungen sind. Niemals aber können differenzierende Züge, mögen sie noch so zahlreich sein, einen Beweis liefern gegen die ursprüngliche Identität zweier Stoffe, vorausgesetzt, dass wirklich markante Übereinstimmungen vorliegen. Dieser Grundsatz müsste, denke ich, vollkommen einleuchten, und doch wird immer und immer wieder gegen ihn verstossen, indem gegen die Behauptung gemeinsamer Abkunft oder gegenseitiger Abhängigkeit gewisser Stoffe eingewandt wird: es seien aber andererseits die und die Verschiedenheiten vorhanden, welche jene Annahme unzulässig erscheinen liessen. Vielfältige und zum Teil spezielle Übereinstimmungen sprechen **für** gemeinsamen Ursprung, Verschiedenheiten, mögen sie auch eben so zahlreich, ja zahlreicher sein, sprechen niemals entscheidend **dagegen.**

Nach dem Orient, und zwar zunächst gleichfalls nach Persien, weist uns auch eine Episode der Tristandichtung, die in dem Fahraldin'schen Romane keine Entsprechung hat, nämlich die bekannte Episode, wo Mark auf einem Baume sitzend ein nächtliches Rendez-vous der beiden Liebenden im Garten belauscht; diese erblicken, da Mondschein ist, den Schatten des Königs in der Quelle und richten ihre Unterhaltung nun so ein, dass sie den Verdacht des Königs zerstören; Bédier II, S. 246; Golther S. 47. Hertz, *Tristan und Isolde*[3] S. 541 macht darauf aufmerksam, dass eine ähnliche Situation in einem von M. Reinaud, *Fragments Arabes et Persans inédits, relatifs à l'Inde,* Paris 1845, S. 25ff. übersetzten Kapitel des persischen Geschichtsbuches *Modschmed ut-tewârikts* begegnet. Das betreffende Kapitel, betitelt: „*Geschichte der Könige Indiens*", stammt aus einem Werke, das im Jahr 1026 n. Chr. (nicht 1126, wie Hertz fälschlich angibt), — also ca. 100 Jahre vor Entstehung des Ur-Tristans — aus dem Arabischen ins Persische übersetzt wurde; der arabische Text wiederum beruhte auf einem indischen Original, das um den Beginn unserer Zeitrechnung entstanden zu sein scheint, s. Reinaud S. VIIff. Hier wird folgendes erzählt:

Raoual, König von Sind, fürchtet, sein Bruder Barcamârys möchte einen Anschlag gegen ihn planen und ist deshalb bemüht, denselben um seine Popularität zu bringen. Als Barcamârys dies merkt, stellt er sich verrückt. [Der verstellte Wahnsinn des Barcamârys erscheint durch die angegebene Absicht Raouals nicht hinreichend motiviert. Voraussetzung scheint sein zu müssen, dass man B. nach dem Leben trachtet, wie denn der Vezier in der Tat anfangs Raoual den Rat erteilt, B. zu beseitigen. Vielleicht ist entweder die Übersetzung oder die Überlieferung hier fehlerhaft.] Da Raoual Verdacht hegt, sein Bruder simuliere, lässt er ihn durch einen auf einem Baume sitzenden Späher beobachten, als Barcamârys nächtlicherweile beim Gebet allein

zu sein glaubt. Da aber Mondschein ist, sieht dieser den Schatten des Mannes, er zerreisst sofort seine Kleider und läuft schreiend davon.

Nun ist der Zug, dass ein Belauschter gewarnt wird durch den Schatten des Lauschers, gewiss von der Art, dass er sich öfter ereignen und auch öfter erfunden werden konnte. Im vorliegenden Falle aber erscheint dieser Zug in Verbindung mit zwei weiteren speziellen Motiven: 1. Der Lauscher sitzt auf einem Baume; 2. es ist der Mond, der den Schatten wirft. Dass diese drei Motive, welche durchaus nicht notwendig zusammengehören, sich durch Zufall wiederholt verbunden haben sollten, darf als sehr unwahrscheinlich bezeichnet werden. Dann aber spricht alles dafür, dass die viel älter überlieferte persische Geschichte oder ihre Quelle die Grundlage jener Episode der Tristandichtung gewesen ist, und da wir nun im vorausgehenden gerade einen persischen Roman als Vorbild des Ur-Tristan erkannt haben, so darf es weiterhin gewiss als wahrscheinlich betrachtet werden, dass das fragliche, zuerst in einer indisch-arabisch-persischen Geschichte begegnende Motiv im wesentlichen in der Fassung, in der es die Tristandichtung bietet, eben in jenem persischen Roman oder doch in einer orientalischen Fassung desselben schon vorhanden war; dass er eine Szene enthielt, in der der König Wîs und Râmîn auf einem Baume sitzend belauschte oder durch einen Späher belauschen liess, und die Wahrscheinlichkeit dieser Vermutung wird m. E. noch erhöht durch die Tatsache, dass die angezogene persische Erzählung mit dem Roman von Wîs und Râmîn gewisse Übereinstimmungen zeigt, die auf erstere attrahierend wirken, die Beeinflussung der einen Geschichte durch die andere verursachen konnten, nämlich: 1. Wie Râmîn der jüngere Bruder Mobads, so ist Barcamârys der jüngere Bruder Raouals. 2. Die Gattin Raouals war ursprünglich für Barcamârys bestimmt, den sie sich selbst ausgewählt hatte, Raoual aber nimmt sie dem Bruder weg, s. Reinaud S. 48; dies erinnert wenigstens an das Doppelverhältnis der Wîs zu Mobad und Râmîn. 3. Die Geschichte schliesst damit, dass Barcamârys den Bruder ermordet, seine Witwe heiratet und selbst den Thron besteigt; in WR ermordet Râmîn zwar den Mobad nicht, aber er erhebt gegen ihn die Waffen, und das Ende ist auch hier, dass er die Witwe des Bruders — der durch einen Eber getötet wird — heiratet und selbst den Thron besteigt. Diese übereinstimmenden oder nah verwandten Züge würden es als ganz begreiflich erscheinen lassen, dass eine Episode aus der von Reinaud mitgeteilten Geschichte in etwas modifizierter Fassung in eine Bearbeitung von WR oder in eine Bearbeitung der Quelle dieses Romanes überging.

Sind also die Übereinstimmungen in WR und Tn keine zufälligen, sondern nötigen sie zu der Annahme ursprünglicher Identität des Stoffes, so sehen wir uns vor die Frage gestellt: wie haben wir uns



das Verhältnis der beiden Dichtungen zu denken? geht die okzidentalische Dichtung auf den persischen Roman selbst zurück, oder ist sie mit ihm aus der gleichen, vielleicht von letzterem selbst sehr entfernten Quelle geflossen? und auf welchem Wege ist die orientalische Dichtung nach Britannien gelangt?

Ich muss hier darauf verzichten, diese Probleme des Näheren zu erörtern, wie ich auch von allen weiteren Schlussfolgerungen aus der nachgewiesenen Beziehung der beiden Romane und einem Eingehen auf alle sonstigen, die Entwicklung der Tristansage betreffenden Fragen und neuen Gesichtspunkte, die aus der gewonnenen Erkenntnis sofort auftauchen, an dieser Stelle absehen muss.

Ich beschränke mich darauf, bezüglich des Weges, auf dem die orientalische Dichtung nach Britannien gelangte, auf zwei Möglichkeiten aufmerksam zu machen: die, dass sie nach dem Norden über Byzanz wanderte, dass sie dahin verpflanzt wurde durch jene zahlreich in Konstantinopel lebenden Nordleute, die Waräger, vielleicht durch einen in ihrer Mitte lebenden britischen Barden, und die andere, dass sie auf den britischen Inseln importiert wurde durch einen der vielen aus dem Orient nach Westen, speziell nach Irland wandernden Kleriker, s. oben S. 324; denn einen Kleriker hat man in Thomas vermutet, s. Bédier II, S. 42ff. — der freilich die Gründe nicht für ausreichend hält —, ein Kleriker war der Verfasser der altnordischen Tristamssaga, und ein Kleriker könnte wohl auch der hochbegabte Dichter des Ur-Tristan gewesen sein.

Im übrigen begnüge ich mich, die überaus merkwürdigen, zum Teil sehr speziellen Übereinstimmungen zwischen dem Ur-Tristan und dem Liebesroman des Fahraldin ins Licht gestellt zu haben, Übereinstimmungen, welche m. E. den Zufall ausschliessen und nur zu erklären sind durch die Annahme der Abhängigkeit des Ur-Tristan von dem persischen Romane des 11. Jahrhs. oder seiner viel älteren Quelle.

Soviel ist klar, dass durch diesen Nachweis das gesamte Problem der Entstehung und Entwicklung der Tristandichtung in ein neues Licht gerückt wird, und dass es, wenn man den Nachweis als erbracht ansieht, von neuen Gesichtspunkten aus betrachtet werden muss. Ist der persische Roman des Fahraldin oder seine im wesentlichen mit ihm identische Quelle das Vorbild der Tristandichtung gewesen, dann muss dieser Roman zur Grundlage der Rekonstruktion des Ur-Tristan gemacht werden, da alle Züge, die er mit einer der erhaltenen Tristandichtungen gemein hat, wofern sie sich nicht aus dem Thema von selbst ergeben, und wofern sie nicht durch den wissenschaftlich festgestellten Stammbaum der Tristandichtungen als unursprünglich erwiesen werden, im Ur-Tristan vorhanden gewesen sein müssen, und dieser Ur-Tristan

wird dann in wichtigen Stücken ein anderes Aussehen gewinnen, als es ihm in den im übrigen so verdienstlichen Rekonstruktionsversuchen Golthers und Bédiers zuteil geworden ist; dass Bédiers Stammbaum der Tristandichtungen, was die Stellung des Prosaromanes anlangt, kritischer Nachprüfung nicht Stich hält, und dass demzufolge seine ganze Rekonstruktion des Ur-Tristan teilweise auf falscher Basis — nämlich der unhaltbaren Formel O oder OB + R = Ur-Tristan — aufgebaut, mithin in vielen Stücken ein Phantasiegebilde ist, glaube ich S. 328 ff. gezeigt zu haben[1]).

1) Nachtrag zu S. 326. Erst während des Druckes dieser Arbeit gelangte zu meiner Kenntnis die Abhandlung von H. Ethé, *Verwandte persische und occidentalische Sagenstoffe*, in dessen *Essays und Studien*, Berlin 1872, S. 254 ff. Schon hier macht Ethé aufmerksam auf die Verwandtschaft des persischen Romanes mit der Tristansage; er gibt S. 295—301 eine knappe Analyse des Romanes mit gelegentlichen Verweisen auf die nordische Sage.



